



Economica

Zygmunt
Bauman

**Dentro la
globalizzazione**

LE CONSEGUENZE
SULLE PERSONE



Editori Laterza

Sagittari

Zygmunt Bauman

Dentro la globalizzazione

le conseguenze sulle persone



Editori Laterza



eBook Laterza

Zygmunt Bauman

Dentro la Globalizzazione

Le conseguenze sulle persone



Traduzione di O. Pesce
Titolo originale:
Globalization: The Human Consequences
Collana: Economica Laterza
14 [a] edizione 2013

© 2001, Gius. Laterza & Figli - © 1998, Columbia University Press., New York

Edizione digitale: 2013

<http://www.laterza.it>

Proprietà letteraria riservata
Gius. Laterza & Figli Spa, Roma-Bari
Realizzato da Graphiservice s.r.l. - Bari (Italy)
per conto della
Gius. Laterza & Figli Spa

ISBN: 978-88-420-6258-5

È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata

Sommario

Introduzione

1. Tempo e classe.

I proprietari assenti: la versione dei nostri giorni. Libertà di movimento e «costituzione» delle società civili. Nuova velocità, nuova polarizzazione.

2. Guerre spaziali: una cronaca.

La battaglia delle mappe. Dalla cartografia alla progettazione dello spazio. L'agorafobia e il rinascimento della località. C'è una vita dopo il Panopticon?

3. E dopo lo stato-nazione?

Diventare universali o lasciarsi globalizzare? La nuova espropriazione: stavolta dello stato. La gerarchia globale della mobilità.

4. Turisti e vagabondi.

Consumatori nella società dei consumi. Divisi muoviamo. Attraversare il mondo o vederselo passare accanto. Uniti nella buona e nella cattiva sorte.

5. Legge globale, ordini locali.

Fabbriche di immobilità. Le prigionie nell'era postcorrezionale. Sicurezza: un mezzo tangibile per un fine elusivo. I disadattati.

Note.

Note al capitolo 1. Note al capitolo 2. Note al capitolo 3. Note al capitolo 4. Note al capitolo 5.

Indice dei nomi.

Il libro

La parola "globalizzazione" è sulla bocca di tutti. Per alcuni vuol dire ciò che siamo costretti a fare per ottenere la felicità, per altri è la causa stessa dell'infelicità. Per tutti, comunque, significa l'ineluttabile destino del mondo, un processo irreversibile che coinvolge tutti alla stessa misura e allo stesso modo. L'intento di questo volume è quello di provare a dimostrare che il fenomeno della globalizzazione presenta molti più aspetti di quanto non si pensi, mettendone in luce le varie conseguenze di ordine sociale, per tentare così di diradare parte della nebbia che avvolge un termine che pretende di fare chiarezza sulla condizione umana dei nostri giorni.

Dentro la Globalizzazione.
Le conseguenze sulle persone

Introduzione

La parola «globalizzazione» è sulla bocca di tutti; è un mito, un'idea fascinosa, una sorta di chiave con la quale si vogliono aprire i misteri del presente e del futuro; pronunciarla è diventato di gran moda. Per alcuni, «globalizzazione» vuol dire tutto ciò che siamo costretti a fare per ottenere la felicità; per altri, la globalizzazione è la causa stessa della nostra infelicità. Per tutti, comunque, la «globalizzazione» significa l'ineluttabile destino del mondo, un processo irreversibile, e che, inoltre, ci coinvolge tutti alla stessa misura e allo stesso modo. Viviamo tutti all'interno della «globalizzazione», ed essere «globalizzati» vuol dire per ciascuno di noi, più o meno, la stessa cosa.

Tutte le parole in voga hanno un destino comune: quante più esperienze pretendono di chiarire, tanto più esse stesse diventano oscure. Quanto più numerose sono le verità ortodosse che esse negano e soppiantano, tanto più rapidamente si trasformano in norme che non si discutono. Spariscono le varie pratiche umane che il concetto tentava all'inizio di mettere in luce, e ora il termine sembra «individuare alla perfezione» «i fatti», o la qualità «del mondo reale», con l'ulteriore pretesa di immunizzarsi da qualsiasi critica. Il termine «globalizzazione» non fa eccezione alla regola.

Questo volume prova a dimostrare che il fenomeno della globalizzazione presenta molti più aspetti di quanto comunemente non si pensi; ne mette in luce le varie radici e le varie conseguenze di ordine sociale, per tentare così di diradare parte della nebbia che avvolge un termine che pretende di fare chiarezza sulla condizione umana dei nostri giorni.

Nella frase «compressione dello spazio e del tempo» racchiudiamo le multiformi trasformazioni che stanno investendo la condizione dell'uomo d'oggi. Quando saremo andati a guardare le cause di tale compressione e le conseguenze che esercita nella società, apparirà evidente che i processi di globalizzazione non presentano quella unicità di effetti generalmente attribuita loro. Gli usi del tempo e dello spazio sono non solo nettamente differenziati, ma inducono essi stessi differenze tra le persone. La globalizzazione divide tanto quanto unisce; divide mentre unisce, e le cause della divisione sono le stesse che, dall'altro lato, promuovono l'uniformità del globo. In parallelo al processo emergente di una scala planetaria per l'economia, la finanza, il commercio e l'informazione, viene messo in moto un altro processo, che impone dei vincoli spaziali, quello che chiamiamo «localizzazione». La complessa e stretta interconnessione dei due processi comporta che si vadano differenziando in maniera drastica le condizioni in cui vivono intere popolazioni e vari segmenti all'interno delle singole popolazioni. Ciò che appare come conquista di

globalizzazione per alcuni, rappresenta una riduzione alla dimensione locale per altri; dove per alcuni la globalizzazione segnala nuove libertà, per molti altri discende come un destino non voluto e crudele. La mobilità assurge al rango più elevato tra i valori che danno prestigio e la stessa libertà di movimento, da sempre una merce scarsa e distribuita in maniera ineguale, diventa rapidamente il principale fattore di stratificazione sociale dei nostri tempi, che possiamo definire tardo-moderni o postmoderni.

In movimento siamo un po' tutti, che lo si voglia o no, perché lo abbiamo deciso o perché ci viene imposto. Siamo in movimento anche se, fisicamente, stiamo fermi; l'immobilità non è un'opzione realistica in un mondo in perpetuo mutamento. Eppure gli effetti indotti dalla nuova condizione creano radicali disuguaglianze. Alcuni di noi divengono «globali» nel senso pieno e vero del termine; altri sono inchiodati alla propria «località» - una condizione per nulla piacevole né sopportabile in un mondo nel quale i «globali» danno il la e fissano le regole del gioco della vita.

Insomma, essere «locali» in un mondo globalizzato è un segno di inferiorità e di degradazione sociale. Il peso di un'esistenza limitata a un luogo è aggravato oltre misura da una circostanza: oggi che gli spazi di interesse pubblico sfuggono all'ambito della vita per così dire «localizzata», gli stessi luoghi stanno perdendo la loro capacità di generare e di imporre significati all'esistenza; e dipendono in misura crescente dai significati che vengono loro attribuiti e da interpretazioni che non possono in alcun modo controllare - quali che siano le opinioni espresse in merito dagli intellettuali globalizzati, venditori di sogni comunitari che servono solo a consolare.

La crescente segregazione, separazione ed esclusione nello spazio è parte integrante dei processi di globalizzazione. Le tendenze al neotribalismo e al fondamentalismo, riflesso delle esperienze delle persone che si trovano sul versante per così dire passivo della globalizzazione, discendono anch'esse da questa: una derivazione legittima quanto lo è l'osannata «ibridazione» della cultura dominante, la cultura cioè dei vertici globalizzati. Genera inoltre gravi preoccupazioni il progressivo sfilacciarsi delle comunicazioni tra le *élites*, sempre più globali ed extraterritoriali, e gli altri, sempre più «localizzati». I centri nei quali vengono prodotti i significati e i valori sono oggi extraterritoriali e avulsi da vincoli locali - mentre non lo è la stessa condizione umana che a tali valori e significati deve dar forma e senso.

Una volta che lo imperniamo sulla libertà di movimento, l'attuale processo di polarizzazione acquista molte dimensioni; il nuovo centro attribuisce sfaccettature diverse alle antiche distinzioni tra ricchi e poveri, nomadi e stanziali, «normali» e anormali o criminali. Sicché, un altro tra i complessi problemi che questo volume cerca di illustrare attiene ai modi in cui i vari aspetti della polarizzazione si intrecciano e si influenzano reciprocamente.

Il primo capitolo esamina il legame che intercorre tra il mutamento, nella storia, della natura del tempo e dello spazio e la struttura e le dimensioni delle organizzazioni sociali, in particolare gli effetti che la compressione attuale dello spazio e del tempo esercita sulla strutturazione delle società e delle comunità planetarie e territoriali. Una delle conseguenze esaminate è la nuova veste che sta assumendo il «dominio sul territorio esercitato *in absentia*»; e cioè l'indipendenza che le *élites* globali hanno da poco acquisito da quei poteri politici e culturali che sono vincolati e limitati al territorio, e la conseguente «perdita di potere» di questi ultimi. L'impatto che esercita la separazione tra le due sfere nelle quali il «vertice» e la «base» della nuova gerarchia sono rispettivamente dislocati, viene ricondotto e spiegato alla luce dei mutamenti nell'organizzazione dello spazio e al significato stesso che il termine «vicinato» assume nella metropoli contemporanea.

Nel successivo capitolo si prendono in esame gli stadi successivi delle guerre che nella

modernità gli uomini hanno ingaggiato per conquistare il diritto di definire e far rispettare uno spazio che fosse condiviso. Vengono analizzate in questa luce le trascorse avventure della pianificazione della città totale, nonché le tendenze contemporanee a frammentare lo spazio e a costruire edifici destinati a segregare gli uomini. Viene infine esaminato il destino storico del Panopticon. Questa struttura veniva un tempo ritenuta la più idonea alle moderne forme di controllo sociale, ma l'idea stessa, rivelatasi oggi inattuale, è stata gradualmente abbandonata.

Argomento del terzo capitolo è il futuro della sovranità, in particolare delle forme di costituzione e autogoverno che le comunità nazionali, e più in generale territoriali, sanno darsi in un quadro di globalizzazione dell'economia, della finanza e dell'informazione. L'attenzione cade in particolare sulla crescente differenza di scala tra lo spazio nel quale vengono assunte e istituzionalizzate le decisioni e quello che è l'universo in cui sono prodotte, distribuite, accumulate e messe in campo le risorse necessarie ad assumere e realizzare le decisioni stesse; e in particolare si focalizzano gli effetti inibenti che il processo di globalizzazione esercita sulle capacità stesse di decidere da parte delle autorità statali - la cui attività di governo rimane, se guardiamo a gran parte della storia contemporanea, il principale e per ora insostituibile fulcro di un'efficace gestione della società.

Il quarto capitolo affronta le conseguenze che le trasformazioni in corso hanno sulla cultura. Il loro effetto complessivo, si postula, è una divaricazione e polarizzazione delle esperienze umane, che, per quanto diverse, condividono comunque alcuni tratti culturali. «Muoversi» ha significati radicalmente opposti per quanti sono al vertice e quanti si trovano al fondo della nuova gerarchia, mentre il grosso della popolazione, la «nuova classe media», oscilla tra i due estremi, e si accolla il carico di tale contrapposizione soffrendo di conseguenza di acute incertezze, ansietà e paure esistenziali. Nel capitolo si sostiene come l'esigenza di mitigare tali paure e di neutralizzare la carica di scontento che esse comportano generi a sua volta un'ulteriore poderosa divaricazione tra i due significati della mobilità.

L'ultimo capitolo esplora quali sono le espressioni estreme della polarizzazione: l'attuale tendenza a criminalizzare i casi che si pongono al di sotto delle norme idealizzate e il ruolo che gioca il processo di criminalizzazione nel controbilanciare gli aspetti negativi della «vita in movimento»: esso serve a rendere ancora più odiose e repellenti la rappresentazione e la realtà di una vita alternativa, una vita di immobilità. Il complesso problema della insicurezza esistenziale che il processo di globalizzazione comporta, alla fine sembra ridursi a quello, apparentemente semplice, «della legge e dell'ordine». In questo processo, le preoccupazioni per le condizioni di «sicurezza», preoccupazioni che si limitano nella maggior parte dei casi alla sicurezza della propria persona e dei propri beni, vengono «sovraccaricate» delle ansietà generate da due cruciali aspetti della vita attuale: l'insicurezza e l'incertezza. Le tesi di questo libro non rappresentano un manifesto politico. Si tratta, nelle intenzioni del suo autore, di temi di discussione. Sono più numerosi i quesiti per i quali si cerca una risposta di quelli che la trovano, né siamo in grado di prevedere quali potrebbero essere secondo logica le future conseguenze dei fenomeni in atto. Tuttavia, per dirla con Cornelius Castoriadis, il vero problema dell'attuale stato della nostra civiltà è che abbiamo smesso di farci delle domande. Astenerci dal porre certi problemi è molto più grave di non riuscire a rispondere alle questioni già ufficialmente sul tappeto; mentre porsi domande sbagliate troppo spesso ci impedisce di guardare ai problemi davvero importanti. Il prezzo del silenzio viene pagato con la dura moneta delle umane sofferenze. Porsi le questioni giuste è ciò che, dopo tutto, fa la differenza tra l'affidarsi al fato e perseguire una destinazione, tra la deriva e il viaggio.

Mettere in discussione le premesse apparentemente indiscutibili del nostro modo di vivere può essere considerato il più urgente dei servizi che dobbiamo svolgere per noi stessi e per gli altri. Questo volume è perciò, in primo luogo e soprattutto, "un volersi cimentare nel porre domande, e richiedere che vengano rivolte, senza la pretesa di aver posto le domande giuste, tutte le domande giuste, e, a maggior ragione, tutte quelle che vanno poste.

1.

Tempo e classe

«L'impresa appartiene alle persone che investono in essa, non ai difendenti, ai fornitori, e neanche al luogo in cui è situata» [01]. E Albert J. Dunlap, il famoso «razionalizzato» dell'impresa moderna - un *dépeceur*, cioè un «tagliatore di teste», uno che fa a pezzi, che smembra le imprese, per dirla con la succosa ma precisa definizione coniata dal sociologo del Cnrs, Denis Duclos [02] -, a sintetizzare in questa frase le proprie idee. L'abbiamo tratta dalla compiaciuta relazione sulle sue attività che la casa editrice Time Books ha pubblicato per orientare e formare quanti mirano al progresso economico.

Dunlap, naturalmente, non pensava alla semplice «appartenenza» nella pura accezione giuridica che diamo alla parola «proprietà» - una questione che ormai non si pone più e non ha certo bisogno di nuove spiegazioni, tanto più se così enfatiche -. Dunlap pensava, soprattutto, a quello che il resto della frase significa, e cioè che i dipendenti, i fornitori e gli esponenti di una località non hanno voce alcuna nelle decisioni che gli investitori possono prendere; che a questi spetta il vero potere di decidere, così come il diritto di respingere, di non tenere in alcun conto e non accettare qualsiasi commento o richiesta gli altri possano avanzare sul modo in cui essi gestiscono l'impresa.

Con questo messaggio - è bene notarlo - Dunlap non fa una dichiarazione d'intenti, ma constata dei fatti. Egli enuncia un principio che, a suo parere, ha superato tutte le prove cui possono averlo sottoposto le diverse realtà dei nostri giorni, economiche, politiche, sociali e altre ancora. Quel principio sarebbe ormai entrato a far parte delle verità di per sé evidenti: servono a spiegare il mondo, ma non hanno alcun bisogno di essere spiegate; consentono di formulare pensieri basilari sul mondo, ma non vengono più considerate proposizioni, enunciati che, in quanto tali, debbano essere discussi o confutati.

Ci sono stati tempi («non lontani», aggiungeremmo, se non fosse che la gente è sempre meno attenta, e anche una settimana appare un periodo lungo non solo nella politica, ma persino nella memoria dell'uomo) in cui i proclami di Dunlap non sarebbero apparsi scontati ai più; tempi in cui sarebbero risuonati piuttosto come grida di battaglia o cronache di guerra. Nei primi anni della guerra di annientamento che Margaret Thatcher sferrò contro le autonomie locali, gli uomini d'affari, l'uno dopo l'altro, sentirono il bisogno di salire sul podio del congresso annuale del Partito conservatore per lanciare più volte un messaggio che essi rimarcavano perché suonava inusitato e bizzarro per orecchie che non si fossero ancora assuefatte ad esso: le imprese, dicevano, avrebbero pagato volentieri le imposte locali per contribuire alla costruzione di strade, o alla manutenzione

di discariche, di cui avevano bisogno, ma non pensavano proprio di dover contribuire al sussidio dei disoccupati locali, o al sostegno degli invalidi e di altri rifiuti umani, del cui destino non ritenevano di doversi assumere né responsabilità né oneri. Erano quelli gli esordi di una guerra che, solo un paio di dozzine di anni dopo, è stata vinta, o quasi, sicché Dunlap può oggi dettare il suo credo, e aspettarsi - a giusta ragione - che tutti gli ascoltatori lo condividano.

Non è molto importante chiederci: questa guerra è stata programmata, in forme malevoli e pretestuose, nelle asettiche sale dei consigli d'amministrazione di imprese in cui è vietato fumare? oppure l'hanno imposta, a industriali riluttanti e amanti della pace, i mutamenti determinati dalla miscela di forze misteriose della nuova tecnologia e della nuova competitività globale? Ancora, non è importante discutere: questa guerra è stata pianificata in anticipo, debitamente dichiarata e ha obiettivi chiari e definiti? oppure è consistita in una serie di semplici episodi sporadici e imprevedibili, ciascuno imposto da motivazioni proprie? Quale che sia, delle due, l'ipotesi più attendibile, possiamo darle entrambe per buone, e pensare anche che siano due fenomeni solo in apparenza diversi. Ma quel che più importa, comunque, è che l'ultimo quarto del nostro secolo passerà alla storia come la Grande guerra di indipendenza dallo spazio. Una guerra durante la quale i centri decisionali, insieme alle motivazioni stesse che determinano le decisioni, gli uni e le altre ormai liberi da legami territoriali, hanno preso a distaccarsi, in forma continua e inesorabile, dai vincoli imposti dai processi di localizzazione.

Esaminiamo con più attenzione il principio di Dunlap. I dipendenti sono reclutati tra la popolazione locale e, per i probabili legami imposti dalla famiglia, dalla proprietà di un'abitazione e da fattori simili, non possono facilmente seguire l'impresa quando questa decida di trasferirsi. I fornitori devono fornire merci, e tra essi quelli locali sono avvantaggiati dai bassi costi di trasporto, un vantaggio che però svanisce se l'impresa si trasferisce. Quanto alla «località» stessa, è persino ovvio che rimarrà dov'è e non si può certo spostare, quale che sia il nuovo indirizzo dell'impresa. Tra tutti quelli che hanno qualcosa da dire sulla gestione della impresa, solo gli «investitori» - gli azionisti - non sono allora in alcun modo legati allo spazio; possono comprare qualsiasi azione, in qualsiasi Borsa e per il tramite di qualsiasi agente e, nella decisione di comprare o vendere, la vicinanza o lontananza geografiche saranno, con ogni probabilità, la considerazione meno importante.

In teoria, nei processi di dispersione dell'azionariato non c'è nulla che possa essere definito e delimitato nello spazio. Gli investitori rappresentano il solo fattore veramente libero dai vincoli relativi allo spazio. Ad essi, e solo ad essi, «appartiene» l'impresa. Sta a loro quindi dislocarla nei luoghi in cui possono vedere o anticipare la possibilità di dividendi più elevati, lasciando agli altri - a quelli che restano legati al territorio - il compito di leccarsi le ferite, di minimizzare i danni e fare pulizia. L'impresa è libera di muoversi; ma le conseguenze del suo trasferimento sono destinate a permanere nel tempo. Chi può abbandonare i luoghi è anche libero di non preoccuparsi delle conseguenze. Sono queste le spoglie più importanti della vittoria conseguita nella guerra per lo spazio.

I proprietari assenti: la versione dei nostri giorni.

All'indomani di questa guerra, la mobilità è diventata il più poderoso e apprezzato fattore di stratificazione sociale; il materiale con il quale ogni giorno si costruiscono e si ricostruiscono, sempre di più su scala mondiale, le nuove gerarchie sociali, politiche,

economiche e culturali. Per chi si trova al vertice del nuovo ordine, i vantaggi derivanti dalla libertà di movimento vanno ben oltre le formulazioni di Dunlap. Il quale prende in considerazione, promuove o degrada solo quelli che, nella competizione, sono capaci di farsi sentire, di dar voce alle proprie lamentele e avanzare pretese - e che probabilmente, quindi, così faranno -. Ma di quelli che, anch'essi legati al territorio, vengono isolati e «seminati», senza collegamenti, Dunlap tace addirittura, perché è improbabile che possano farsi sentire.

La mobilità acquisita dagli investitori - coloro che cioè dispongono di capitali, del denaro per investire - è emblematica della nuova divaricazione tra potere e obblighi sociali, una cesura senza precedenti nella storia perché i potenti si sottraggono radicalmente a ogni vincolo: sono svaniti i doveri nei confronti non solo dei dipendenti, ma dei giovani e dei più deboli, delle generazioni che verranno e delle condizioni stesse che assicurano la vita di tutti noi; per dirla in breve, tutto ciò significa libertà dal dovere di contribuire alla vita quotidiana e al perpetuarsi della comunità civile. Sta così emergendo una nuova asimmetria tra la natura extraterritoriale del potere e la permanenza dei vincoli territoriali in quella che è «la totalità della vita», una asimmetria che il nuovo potere, libero com'è da legami e in grado di muoversi in tempi brevissimi e senza preavviso, può sfruttare senza preoccuparsi delle conseguenze. Liberarsi proprio di quest'ultima responsabilità è il vantaggio più evidente e apprezzato che il nuovo fattore della mobilità attribuisce al capitale fluttuante, non legato a un luogo.

I costi derivanti dalla necessità di fronteggiare le conseguenze, quindi, non vanno più presi in considerazione nel valutare quanto sia efficace l'investimento.

La nuova libertà del capitale ricorda quella del proprietario terriero di un tempo, che era odiato - si sa - per il suo disprezzo dei bisogni delle popolazioni che lo nutrivano. «Scremare» le eccedenze di prodotto era l'unico interesse che i proprietari assenteisti nutrivano per le terre in loro possesso. Nelle due situazioni storiche possiamo rilevare delle analogie, ma il raffronto non mette nel giusto rilievo le diversità: quella libertà dalle preoccupazioni e dalle responsabilità che il capitale mobile del XX secolo ha acquisito ma che i proprietari assenteisti non ebbero mai.

Una proprietà agricola non poteva essere oggetto di scambio, perciò i proprietari restavano legati - anche se con fili sottili - alla località dalla quale traevano la propria linfa vitale; le circostanze stesse imponevano loro un limite pratico alle possibilità di sfruttare le terre, che in teoria e per via giuridica erano illimitate, perché non volevano rischiare di affievolire nel futuro i flussi di reddito, o inaridirli del tutto. E vero, anche, che i limiti reali tendevano a essere, nel complesso, più rigidi di quanto essi stessi riuscivano a percepire, e che le loro stesse percezioni, a loro volta, erano assai spesso più severe di quanto suggeriva la pratica: accadeva così che i proprietari terrieri assenteisti finivano col compromettere in modo irreparabile la fertilità del suolo e la produzione agricola in generale, rendendo estremamente precarie anche le loro fortune, che declinavano di generazione in generazione. E tuttavia quei limiti, che pure erano effettivi, si riproponevano con tanta maggiore crudezza quanto più non li si percepiva e non li si affrontava in modo corretto. Limite, secondo Alberto Melucci, «vuol dire confine, frontiera, separazione; e perciò vuol dire anche riconoscimento dell'altro, del diverso, dell'irriducibile. L'incontro con l'alterità è un'esperienza che ci mette alla prova: da essa nasce la tentazione di eliminare le differenze usando la forza, mentre da essa può anche generarsi la sfida della comunicazione, come sforzo che si rinnova costantemente» [03].

Diversamente da quanto accadeva ai proprietari terrieri assenteisti agli albori dei tempi moderni, i capitalisti e gli intermediari tardo-moderni, grazie alla nuova mobilità delle loro risorse, ormai liquide, non devono fronteggiare limiti sufficientemente reali - solidi,

duri, resistenti - che dall'esterno impongano loro linee di condotta. Potrebbero farsi sentire e rispettare solo quei limiti che vengono imposti, per via amministrativa, alla libertà di movimento dei capitali e del denaro. Tali limiti, però, sono pochi e rari, e ci sono enormi pressioni per attenuare sempre più o, addirittura, spazzare via quelli residui. Dopo di che, ci sarebbero poche occasioni per quegli «incontri con l'alterità», con ciò che «è altro», di cui parla Melucci. E se anche fosse l'altra parte a imporli, se pure fosse «l'alterità» a mostrare i muscoli e a far sentire la propria forza, il capitale avrebbe poche difficoltà a fare i bagagli e a cercare un ambiente più ospitale, o che non opponga resistenze, che sia malleabile, soffice. E ci sarebbero, quindi, meno occasioni per scatenare ulteriori tentativi di «eliminare le differenze con la forza» o per indurre ad accettare la «sfida della comunicazione».

Entrambi questi atteggiamenti vorrebbero riconoscere che la diversità è qualcosa di irriducibile ma, perché sia considerata tale, l'alterità deve prima trasformarsi in una sostanza che abbia alcune qualità: sia cioè resistente, inflessibile, letteralmente «avvincente». Una possibilità, questa, che si va rapidamente restringendo. Per poter acquisire una capacità naturale e genuina di farsi entità capace di resistenza c'è bisogno che l'aggressore sia persistente ed efficace. Invece, accade che, per gli effetti complessivi della nuova mobilità, al capitale e alla finanza non si pone quasi mai l'esigenza di piegare l'inflessibile, di superare gli ostacoli e di vincerne o attenuarne la resistenza; ovvero, anche quando questa si manifesta, la si può tranquillamente spazzare via in favore di opzioni più morbide. Insomma, il capitale può sempre imboccare la strada di trasferirsi in siti più tranquilli se lo scontro con l'«alterità» richiede un costoso impiego di risorse o negoziati defaticanti. Perché scontrarsi, se basta disimpegnarsi?

Libertà di movimento e «costituzione» delle società civili.

Se rivolgiamo lo sguardo al passato, possiamo chiederci fino a che punto i fattori geofisici, i confini naturali e artificiali delle unità territoriali, le diverse identità dei vari popoli e le *Kulturkreise*, come anche le distinzioni tra «dentro» e «fuori» - tutti gli specifici oggetti della scienza della geografia - non fossero essenzialmente che delle semplici costruzioni mentali, o dei sedimenti/artifizi materiali discendenti dai «limiti di velocità», o, più in generale, dai vincoli di tempo e di costo cui la libertà di movimento era soggetta.

Paul Virilio ha di recente suggerito che si può con sempre maggiore sicurezza parlare della «fine della geografia», laddove appare decisamente prematura la tesi di Francis Fukuyama sulla «fine della storia» [04]. Le distanze non hanno più importanza, mentre l'idea di confine geografico è sempre più difficile da sostenere nel «mondo reale». Tutt'a un tratto appare chiaro che i continenti ed il mondo, visto nella sua globalità, erano divisi in funzione di distanze un tempo estremamente reali, in virtù e della natura primitiva dei trasporti e della difficoltà di viaggiare.

In effetti, lungi dall'essere un «dato» obiettivo, impersonale, fisico, la «distanza» è un prodotto della società; la lunghezza stessa di una distanza varia a seconda della velocità con cui la si può superare (e, in un'economia monetaria, dei costi connessi a ottenere quella data velocità). Tutti gli altri fattori che la società inventa nel costituire, separare e conservare identità collettive - come i confini tra stati o le barriere culturali - appaiono, a posteriori, semplici effetti secondari di quella velocità.

Sembra questa la ragione - è il caso di notarlo - per cui un tempo la «realtà dei confini» era, nella maggior parte dei casi, un fenomeno che riguardava la stratificazione delle classi: in passato, come oggi, le *élites* dei ricchi e dei potenti erano, dal punto di vista politico,

sempre più aperte su scala planetaria che non il resto della popolazione delle terre dove abitavano, e tendevano a crearsi una cultura propria, poco attenta ai confini, che rimanevano invece un fattore di rigidità per la gente da meno; e avevano molte più cose in comune con le *élites* d'oltre confine che non con il resto della popolazione interna. Sembra questa anche la ragione per cui Bill Clinton, il rappresentante della *élite* più potente del mondo attuale, ha potuto dichiarare di recente che, per la prima volta, non c'è differenza alcuna tra politica interna e politica estera. In effetti, nella vita dell'*élite* la differenza tra «qui» e «là», «dentro» e «fuori», «vicino» e «lontano» implica ormai assai poco. Con l'implosione del tempo necessario a comunicare, un tempo che si va restringendo alla «misura zero» dell'istante, lo spazio e i fattori spaziali non contano più, almeno per coloro che possono agire con la velocità dei messaggi elettronici.

Le opposizioni concettuali «dentro/fuori», «qui/là», «vicino/lontano» hanno scandito la gradualità e la misura con cui i vari frammenti del mondo che ci circonda, umani e non umani, sono stati addomesticati, hanno visto scomparire le differenze, sono divenuti familiari.

Vicino, a tiro, è in primo luogo quanto è usuale, familiare e noto, quasi ovvio; qualcuno o qualcosa che si vede, con cui ci si incontra, si tratta, s'interagisce nel quotidiano, qualcosa o qualcuno cui ci legano la routine e le attività di ogni giorno. «Vicino» è lo spazio all'interno del quale ci si può sentire a casa propria, uno spazio nel quale di rado, se non quasi mai, ci si trova sperduti, a corto di parole o incerti sul da farsi. «Molto lontano», invece, è lo spazio nel quale si entra assai di rado, se non mai, nel quale accadono cose imprevedibili o incomprensibili, alle quali non si sa come reagire; uno spazio che racchiude cose sconosciute, dalle quali non sappiamo cosa aspettarci e per le quali non sentiamo il dovere di preoccuparci. Trovarsi in uno spazio «molto lontano» è un'esperienza difficile; avventurarsi in esso vuol dire travalicare il proprio habitat, il proprio elemento, stare fuori posto, dove si temono difficoltà, problemi, danni.

Dati tutti questi elementi, l'opposizione «vicino/lontano» è caratterizzata da un'ulteriore dimensione, cruciale: quella tra certezza e incertezza, consapevolezza e titubanza. Essere «molto lontano» vuol dire trovarsi nei guai, e quindi richiede capacità, intelligenza, astuzia o coraggio, significa dover apprendere regole che ci sono estranee e delle quali altrove si potrebbe fare a meno, e che si fanno proprie solo affrontando prove pericolose e spesso commettendo errori gravi. L'idea di «vicino», d'altro canto, si riferisce a quanto non comporta problemi; abitudini acquisite senza difficoltà permetteranno di farcela, perché le abitudini non hanno un peso e non richiedono sforzi, e quindi non ci danno esitazioni né ansietà. Quanto racchiudiamo nel termine «comunità locale» viene a definirsi proprio dalla opposizione tra «qui» e «là», «vicino» e «molto lontano».

La storia moderna è stata segnata dal progresso costante dei mezzi di trasporto. Trasporti e viaggi sono stati caratterizzati da innovazioni particolarmente radicali e rapide; in questo campo il progresso, come Schumpeter ha notato molto tempo fa, non è stato il risultato della crescita del numero delle carrozze, ma dell'invenzione e della produzione di massa di mezzi di trasporto completamente nuovi, quali treni, automobili e aeroplani. Proprio la disponibilità nuova di mezzi di trasporto rapidi ha avviato il processo, tipico della modernità, che avrebbe eroso e messo in crisi tutte quelle «totalità» sociali e culturali che si erano arroccate e radicate in un luogo, un processo che Tönnies ha per la prima volta racchiuso nella nota definizione della modernità come passaggio dalla *Gemeinschaft* alla *Gesellschaft*, dalla comunità alla società.

Tra i fattori tecnici che hanno determinato la mobilità, un ruolo particolarmente rilevante ha giocato il trasporto dell'informazione; genere di comunicazione che non comporta affatto, o comporta solo in maniera secondaria e marginale, un movimento di

corpi e cose. Costante e rilevante è stato anche lo sviluppo di mezzi tecnici che hanno consentito all'informazione di viaggiare separata e indipendente da vettori corporei, e anche dagli oggetti sui quali essa informava: mezzi che liberavano i «significanti» dal vincolo delle cose e degli eventi «significati». La separazione tra i flussi dell'informazione e i movimenti dei suoi vettori e dei suoi oggetti ha consentito a sua volta di differenziare le loro velocità; le informazioni hanno viaggiato a una velocità più rapida di quella che i corpi, o le variazioni di situazioni su cui si informava, sono state in grado di raggiungere. Alla fine, l'avvento della World Wide Web, la nuova rete mondiale di computer, ha messo fine - per quanto riguarda l'informazione - alla nozione stessa di «viaggio» (e di «distanza» da coprire) e fa sì che l'informazione, in teoria ma anche in pratica, sia oggi disponibile all'istante in tutto il globo.

Sono enormi i risultati complessivi di questi recenti sviluppi. I loro effetti sull'interazione di fenomeni come l'aggregazione e la divisione sociale sono stati ampiamente notati e descritti nei minimi dettagli. Un po' come notiamo «a che serve il martello» solo quando l'attrezzo si è rotto, ora noi ci accorgiamo, con più chiarezza, del ruolo che il tempo, lo spazio - e i mezzi per affrontarli - hanno giocato nel formare prima, poi nel rendere stabili e flessibili, infine nel far crollare le totalità socio-culturali e politiche. Le cosiddette «comunità ristrette» di un tempo sono state determinate e tenute in vita, come possiamo ormai vedere, dalla discrasia tra i modi del comunicare immediato *all'interno* delle piccole comunità - la loro misura era data dalle qualità innate e dai limiti stessi delle facoltà naturali dell'uomo, vista, udito e capacità di mandare a memoria - e gli enormi tempi e costi necessari a veicolare le informazioni *tra più* località. D'altro canto, la fragilità attuale e la breve vita delle comunità appaiono essere in primo luogo il risultato proprio del restringersi o, addirittura, del venir meno di tali diversità: se l'una e l'altra sono istantanee, le comunicazioni *all'interno* della comunità non godono più di alcun vantaggio rispetto a quelle *tra* comunità.

Michael Benedikt riassume il senso di questa nostra scoperta attinente al passato e la nuova consapevolezza della profonda connessione che intercorre tra velocità del viaggio e coesione della società:

Il tipo di unità che viene reso possibile, nella comunità di piccole dimensioni, dalla natura quasi simultanea e dal costo vicino a zero delle comunicazioni basate sulla parola detta, sui manifesti e sui ciclostilati, non tiene quando ci muoviamo su larga scala. La coesione di una società, su qualsiasi scala, si realizza in funzione di un consenso, di conoscenze condivise e, dove non esiste un costante aggiornamento e una continua interazione, tale coesione dipende essenzialmente da una precoce, e rigida, educazione all'interno di una data cultura e dalla capacità di tramandare la memoria di tale cultura. La flessibilità sociale, invece, dipende dalla capacità di dimenticare e da comunicazioni a basso costo [05].

Aggiungiamo che la congiunzione *e*, nell'ultima frase citata, è superflua; la facilità di dimenticare e il basso costo (e la rapidità estrema) delle comunicazioni sono semplicemente due aspetti della stessa situazione, ed è difficile pensarli separatamente. Saper comunicare a basso costo vuol dire che ci si deve sterilizzare e liberare in fretta di un eccesso di informazioni ricevute, così come significa che non fanno che arrivare, velocemente, notizie e notizie ancora, immediate. Poiché le capacità dei nostri sensi e del nostro cervello sono rimaste in larga parte le stesse fin dal Paleolitico, le comunicazioni a basso costo soffocano e intasano la memoria, piuttosto che nutrirla e rafforzarla. Si potrebbe sostenere che lo sviluppo più fecondo, tra quelli recenti, consiste nel fatto che

sono venute meno le differenze di costo tra la trasmissione delle informazioni su scala locale e quella su scala globale (dovunque si invii un messaggio via Internet, il costo è quello di una «chiamata locale», fattore di enorme importanza sul piano culturale oltre che su quello economico); ciò però vuol dire che l'informazione che alla fine arriva e reclama l'attenzione dell'uditorio – e pretende di entrare e permanere (sia pur brevemente) nella memoria – per lo più ha origine nei siti più diversi e indipendenti l'uno dell'altro e quindi, probabilmente, fornisce messaggi incompatibili l'uno con l'altro o che tendono a cancellarsi reciprocamente – in netto contrasto con i messaggi che circolano all'interno di comunità prive di *hardware* e di *software* e che si basano solo su «programmi» sensoriali; ossia con i messaggi che tendono a reiterarsi e a rafforzarsi a vicenda, alimentando un processo di memorizzazione selettiva.

Come dice Timothy W. Luke, «la spazialità delle società tradizionali è organizzata attorno alle più immediate capacità del normale corpo umano»:

Nella tradizione le attività venivano viste facendo ricorso a metafore tratte dalla vita organica: i conflitti si svolgevano faccia a faccia; le battaglie si combattevano a viso aperto. La giustizia voleva l'occhio per occhio, dente per dente. La discussione era accorata. La solidarietà si faceva spalla a spalla. Il senso della collettività si manifestava mettendosi a braccetto, l'amicizia mano nella mano. E le innovazioni venivano introdotte un passo alla volta.

Questa situazione è mutata radicalmente quando sono stati introdotti e sviluppati mezzi grazie ai quali i conflitti, la solidarietà, il dibattito o l'amministrazione della giustizia sono andati ben al di là di quanto non potessero fare l'occhio e il braccio. Lo spazio è stato lavorato, accentrato, organizzato, normalizzato e, soprattutto, emancipato dai formali limiti del corpo umano. Sono state quindi le capacità della tecnica, la rapidità dei suoi sviluppi e il costo del suo utilizzo che, da quel momento, hanno «organizzato lo spazio». «Lo spazio che la tecnica progetta è radicalmente diverso: artificiale, non naturale; mediato da una strumentazione, non immediato; razionalizzato, non reso comunitario; nazionale, non locale» [06].

Lo spazio moderno, trasformato dalle opere d'ingegneria, doveva essere un organismo duro, solido, permanente e impenetrabile. Cemento e acciaio dovevano essere la sua carne, la rete di rotaie e autostrade le sue vene. Gli scrittori che hanno inventato le utopie moderne non distinguevano tra ordine sociale e architettonico, tra unità e divisioni sociali e territoriali; per essi – e per i responsabili dell'ordine sociale a loro contemporanei – nell'organizzazione dello spazio bisognava cercare la chiave dell'ordine di una società. La totalità sociale doveva essere intesa come una gerarchia di località sempre più ampie e pervasive, con l'autorità sovra-locale dello stato arrampicata in cima a sorvegliare il tutto, mentre esso stesso era esente da una vigilanza quotidiana.

Al di sopra di questo spazio territoriale-urbanistico-architettonico trasformato dall'ingegneria, con l'avvento della rete globale dell'informazione è stata imposta una terza dimensione del mondo umano, lo spazio cibernetico, o *ciberspazio*. Gli elementi di questo spazio, secondo Paul Virilio, sono «privi di dimensioni spaziali, ma iscritti nella singolare temporalità di una diffusione istantanea. Da ora in poi, ostacoli fisici o distanze temporali non potranno più separare la gente. Con l'interazione fra i terminali dei computer e i video, la distinzione tra 'qui' e 'là' non significa più nulla» [07].

Come per lo più non siamo corretti quando, parlando della condizione «umana», ci esprimiamo in termini di unicità (la nostra vicenda è una e una sola per tutti), così non è del tutto corretta quest'ultima recisa affermazione di Virilio. «L'interagire di terminali» ha

avuto effetti diversificati sulla sorte di tipi diversi di persone. Alcune – in realtà davvero molte – possono ancora, come prima, essere tenute «separate da ostacoli fisici e da distanze temporali»; anzi, questa separazione è oggi ancor più spietata, e ha effetti psicologici più profondi, di quanto non si sia mai verificato in passato.

Nuova velocità, nuova polarizzazione.

In poche parole: *piuttosto che rendere omogenea la condizione umana, l'annullamento tecnologico delle distanze spazio-temporali tende a polarizzarla.* Emancipa alcuni dai vincoli territoriali e fa sì che certi fattori generino comunità extraterritoriali, mentre priva il territorio, in cui altri continuano a essere relegati, del suo significato e della sua capacità di attribuire un'identità. Per alcuni, ancora, quell'azzeramento delle distanze di spazio e tempo promette una libertà senza precedenti dagli ostacoli di carattere fisico e una capacità inaudita di muoversi e di agire a distanza. Per altri, invece, presagisce l'impossibilità di appropriarsi della località – dalla quale pure hanno scarse possibilità di liberarsi per muoversi altrove – e di renderla accogliente e vivibile. Quando le «distanze non significano più niente», le località, separate da distanze, perdono anch'esse il loro significato. Questo fenomeno, tuttavia, attribuisce ad alcuni una libertà di creare significati, dove per altri è la condanna a essere relegati nella insignificanza. Oggi accade così che alcuni possano liberamente uscire dalla località – da qualsiasi località –. Mentre altri guardano invece disperati al fatto che l'unica località che gli appartiene e abitano gli sta sparendo da sotto i piedi.

Le informazioni viaggiano ormai indipendentemente dai propri vettori; muovere e raggiustare corpi nello spazio fisico è sempre meno necessario al fine di riordinare significati e rapporti. Per alcuni – per l'*élite* mobile, l'*élite* della mobilità – ciò significa, letteralmente, che il potere perde la sua consistenza fisica, non ha più peso. Le *élites* viaggiano nello spazio, e viaggiano più rapidamente di quanto non abbiano mai fatto prima, ma la diffusione e la densità della rete di potere che tessono non dipende da quel viaggio. Grazie alla nuova «incorporeità» del potere espressa nella forma principale del potere finanziario, coloro che lo detengono diventano davvero extraterritoriali anche se, con il corpo, continuano a restare «al loro posto». Il loro potere è, interamente e veramente, non «fuori del mondo», ma estraneo al mondo fisico nel quale costruiscono le loro case e i loro uffici in regime di stretta sorveglianza, in una condizione di extraterritorialità, che li libera dalle intrusioni di vicini indesiderati e li taglia fuori da qualsiasi comunità *locale*, inaccessibili quindi per chiunque sia, diversamente da loro, confinato ad essa.

Questa esperienza di non-territorialità del potere che la nuova *élite* sta vivendo – in una combinazione agghiacciante e poderosa di impalpabilità e onnipotenza, non-fisicità e potere di determinare la realtà – è proprio quanto viene decantato nella corale apologia della «nuova libertà» che si annida nel «ciberspazio»; nel caso più notevole, quello di Margaret Wertheim, con «l'analogia tra il ciberspazio e la concezione cristiana del Paradiso»:

Come i primi cristiani consideravano il cielo un regno ideale che stava al di là del caos e della corruzione del mondo materiale – la cui disintegrazione appariva fin troppo palpabile mentre l'impero crollava intorno a loro – così, in quest'epoca di disintegrazione sociale e ambientale, gli odierni missionari del ciberspazio rappresentano il loro regno come una ideale sfera «al di sopra» e «al di là» dei

problemi del mondo materiale. Mentre i primi cristiani dichiaravano il cielo un regno nel quale l'anima degli uomini sarebbe stata liberata dalle fragilità e dalle tentazioni della carne, oggi i campioni del ciberspazio lo salutano come un luogo nel quale l'io sarà liberato dai limiti della propria fisica incarnazione [08].

Nel ciberspazio il corpo non conta, anche se, nella vita dei corpi, conta il ciberspazio, in maniera decisa e irrevocabile. Non c'è possibilità di appello contro i verdeti emessi nell'universo ciberspaziale, e quanto accade in terra non può in alcun caso mettere in questione la loro autorità. Una volta che si assegna irrevocabilmente al ciberspazio il potere di emettere sentenze, il corpo dei potenti non ha bisogno di farsi caratterizzare dalla forza fisica, ed essi non devono essere armati con poderose armi materiali; inoltre, a differenza di Anteo, non hanno bisogno di legami con il proprio ambiente, la terra, per affermare, dare fondamento o manifestare il proprio potere. Hanno semmai bisogno di essere isolati dalle località, ormai private del loro significato sociale (trasferito nel ciberspazio), e quindi ridotte a terreno meramente «fisico». E ora hanno inoltre bisogno della *sicurezza dell'isolamento*, di una condizione di «non-vicinato», di essere immuni da interferenze locali, devono godere di un isolamento a tutta prova, invulnerabile, che viene tradotto in «sicurezza» delle persone, delle loro case, dei loro campi da gioco. Il processo che «detritorializza» il potere, che cioè lo scioglie dai vincoli del territorio, avanza così mano nella mano con la sempre più rigida strutturazione del territorio.

In uno studio dal titolo estremamente esplicito di *Building Paranoia*, Steven Flusty ha notato l'esplosione, davvero soffocante, di capacità tecniche e un frenetico boom in un campo nuovo delle aree metropolitane: quello degli «spazi di interdizione», «progettati per intercettare e respingere, o lasciar filtrare, i possibili utenti». Flusty dispiega la sua abilità unica nel coniare termini precisi ed estremamente suggestivi per distinguere diverse tipologie di spazi del genere, che si integrano e si combinano in nuovi elementi urbani che equivalgono ai fossati e alle torrette dei castelli medievali, un tempo sorvegliati da armati. Tra le tipologie elencate ci sono lo spazio «impraticabile», «spazio irraggiungibile, a causa della lunghezza, della difficoltà, o della mancanza, di sentieri di accesso»; lo spazio «spinoso» che «non può essere confortevolmente occupato, difeso com'è da meccanismi quali pompe che si possono attivare per respingere chi vi indugi attorno, o sporgenze e puntali o filo spinato disposti per impedire che ci si possa sedere»; o, ancora, gli «spazi che respingono», «spazi che non possono cioè essere utilizzati senza cadere sotto osservazione, in quanto attivamente controllati da pattuglie in movimento e/o da tecnologie di controllo a distanza che trasmettono le immagini a stazioni di sicurezza». Questi e altri «spazi di interdizione» non hanno altro scopo se non quello di plasmare la extraterritorialità sociale della nuova *élite* sovralocale, isolandola materialmente, corporalmente, dalla località in cui si trova. Essi danno anche un tocco finale alla disintegrazione delle forme, tipicamente radicate nei luoghi, dello stare insieme e del condividere la vita. La extraterritorialità delle *élites* viene assicurata nel modo più materiale, rendendole fisicamente inaccessibili a chiunque non sia dotato di un permesso di ingresso.

Un fenomeno parallelo ai precedenti è il rapido restringersi, per dimensioni e numero, degli spazi urbani in cui coloro che pur risiedevano in zone diverse potevano incontrarsi faccia a faccia, avere approcci informali, avvicinarsi e sfidarsi, parlare, litigare, discordare o trovarsi d'accordo, sollevando i problemi privati alla dignità di questioni pubbliche o, viceversa, facendo dei problemi di carattere generale una questione di carattere personale. Di queste agorà «pubbliche e private», come le chiama Cornelius Castoriadis, le poche ancora rimaste sono sempre più selettive, e rafforzano, piuttosto che rimediare, i danni

messi in atto dalle forze della disgregazione. Secondo Steven Flusty:

I tradizionali spazi pubblici vengono sempre più soppiantati da spazi di aggregazione del pubblico prodotti da privati (anche se spesso sussidiati con contributi pubblici), di proprietà e gestiti da privati, ossia da spazi destinati ai consumi [...]. L'accesso ad essi è basato sulla capacità di spesa [...]. Domina l'esclusività, che assicura gli elevati livelli di controllo necessari a impedire che irregolarità, eventi imprevedibili e inefficienze interferiscano con l'ordinato fluire dei commerci [09].

Le *élites* hanno *prescelto* l'isolamento e, per ottenerlo, pagano generosamente e *volentieri*. Il resto della popolazione *si trova* tagliata fuori e *costretta* a pagare l'alto prezzo culturale, psicologico e politico del nuovo isolamento in cui è caduta. Quanti non hanno i mezzi per scegliere di stare separati e di pagare i costi di servizi di sicurezza, si trovano a vivere gli aspetti passivi di questo fenomeno attuale. Un fenomeno che equivale alle recinzioni e ai confini delle proprietà introdotti agli inizi dell'era moderna. Queste persone sono puramente e semplicemente «tagliate fuori»; senza che ne sia stato chiesto il consenso, viene impedito loro di accedere ai «commons», alle aree comuni di un tempo, sono arrestati, respinti e costretti a subire duri colpi se si avventurano nelle aree proibite, «off-limits» - e non stiamo qui a notare i cartelli di «proprietà privata», o «vietato l'ingresso», o a riflettere sul significato di analoghi simboli non espressi a parole, ma non per questo meno netti.

Il territorio urbano si trasforma così nel campo di battaglia di una continua guerra per lo spazio, che a volte degenera nello spettacolo degli scontri urbani, delle schermaglie rituali con la polizia, delle risse e dei vandalismi delle folle del pallone, ma che è comunque combattuta ogni giorno appena dietro la cornice della versione ufficiale, quella pubblica (e pubblicizzata), del normale «ordine» delle città. I residenti delle aree «tagliate fuori», rese estranee e continuamente e spietatamente assediate, quando sono privati di poteri e trascurati, rispondono a loro volta con azioni aggressive; cercando di elevare, ai confini del loro territorio ghettizzato, i propri segnali di «divieto d'accesso». Secondo le antiche abitudini di *bricoleurs*, usano a questo scopo qualsiasi materiale su cui riescano a mettere le mani, oppure «adottano rituali, si vestono in maniera stravagante, assumono atteggiamenti bizzarri, violano le regole, rompono bottiglie, finestre, teste, lanciano retoriche sfide alla legge» [10]. Quale che sia la loro efficacia, il guaio è che questi tentativi non sono autorizzati e, nei documenti ufficiali, si conviene classificarli come violazioni della legge o attentati all'ordine pubblico e non, invece, per quello che sono: tentativi di rendere visibili e leggibili le proprie pretese sul territorio seguendo anch'essi, semplicemente, le nuove regole di questo gioco dello spazio che tutti gli altri stanno giocando con entusiasmo.

L'arroccamento in una sorta di fortificazioni, da parte delle *élites*, e gli atti d'aggressione, compiuti in segno di difesa da parte di quanti restano fuori delle mura, sortiscono il risultato di cumulare e rafforzare reciprocamente i loro effetti, come ha chiaramente previsto Gregory Bateson nella sua teoria delle «sequenze schismogenetiche». Secondo quel modello teorico, è probabile che si determinino e che si aggravino, in maniera irrimediabile, fratture e divisioni ogniqualevolta si crea una situazione in cui:

Il comportamento X, Y, Z è la risposta consueta a X, Y, Z. Questa situazione contiene elementi che possono condurre a una differenziazione progressiva o *schismogenesi* lungo le stesse linee. Qualora ad esempio tra le strutture X, Y e Z ci sia la vanteria, se alle vanterie si replica con vanterie, è verosimile che ciascuno dei due

gruppi induca l'altro a una dilatazione eccessiva della struttura, processo che, se non viene frenato, può solo condurre a una rivalità sempre più spinta e infine all'ostilità e al collasso dell'intero sistema.

Questo è lo schema che possiamo chiamare della «differenziazione simmetrica». Qual è l'alternativa? Cosa accade se il gruppo B non reagisce alle sfide di tipo X, Y, Z del gruppo A con comportamenti dello stesso tipo? In tal caso la «sequenza schismogenetica» non viene interrotta, assume solo una forma di differenziazione «complementare» piuttosto che «simmetrica». Se, ad esempio, a un atteggiamento assertivo non si risponde con la stessa moneta, ma si reagisce con un atteggiamento remissivo, è probabile che la remissività pro-muoverà ulteriori sfide, che a loro volta determineranno ulteriore remissività. Il «crollo del sistema» ci sarà comunque [11].

Che si imbocchi l'una o l'altra strada, gli effetti complessivi variano minimamente, ma per le parti in competizione, legate tra loro dalla schismogenesi, la differenza tra i due comportamenti significa l'alternativa tra la dignità e l'umiliazione, restare uomini o cessare di esserlo. Si può tranquillamente anticipare che la strategia della «diversificazione simmetrica» sarà sempre preferita a quella della «differenziazione complementare». La seconda è la strategia degli sconfitti o di quanti hanno accettato l'inevitabilità della sconfitta. Eppure, quale che sia la strategia prescelta, alcuni elementi sono destinati a emergere: la nuova frammentazione dello spazio urbano, il restringersi e la scomparsa degli spazi comuni, il degrado delle comunità urbane, la separazione e la segregazione, e soprattutto l'extraterritorialità della nuova *élite* e la territorialità forzata delle masse.

Se la nuova extraterritorialità della *élite* viene vissuta come una inebriante libertà, la territorialità degli altri non fa tanto pensare a una casa, a una base sicura, ma sempre più a una prigione, tanto più umiliante quanto più viene ostentata la libertà di movimento degli altri. Il dover «stare fermi», il non essere in grado di muoversi come si desidera e l'essere esclusi da più verdi pascoli non solo ha l'aspro odore della sconfitta, e non solo rivela come sia truffaldina e frustrante la distribuzione delle meraviglie che la vita offre. Il danno va ancora più a fondo. La «località», nel nuovo mondo dell'alta velocità, non è più quella dei tempi in cui l'informazione si muoveva solo ai ritmi e al passo di chi la forniva; né si può dire più che le località, e le popolazioni ad esse vincolate, abbiano molto in comune con le cosiddette «comunità locali». Gli spazi pubblici - le agorà, i fori, nelle varie manifestazioni che vi si svolgono, i luoghi cioè nei quali si discute il da farsi, dove gli affari privati divengono pubblici, si formano le opinioni, le si valuta e le si rafforza, si confrontano i giudizi e si emettono i verdeti - hanno seguito le *élites* nel tagliare i loro legami locali; sono stati i primi a «deteritorializzarsi», a sganciarsi cioè dal territorio, e a spostarsi ben al di là delle capacità comunicative - basate esclusivamente sui sensi e sulle intelligenze e forze - di qualsiasi località e dei suoi residenti. Lungi dall'essere terreno di coltura dello spirito comunitario, le popolazioni locali sono piuttosto accozzaglie di entità prive di legami reciproci.

Paul Lazarsfeld ha scritto su quelli che si definiscono gli opinionisti locali, su quanti cioè «determinano le opinioni a livello locale», coloro che selezionano, valutano ed elaborano i messaggi che arrivano «dall'esterno», attraverso i mezzi di informazione, perché possano essere utilizzati dagli altri «locali»; ma per raggiungere questo obiettivo, i leader locali devono prima riuscire ad aver voce, a farsi sentire dalla località, hanno bisogno di un'agorà nella quale gli abitanti possano riunirsi a parlare e ad ascoltare. Era proprio l'agorà locale che permetteva agli esponenti locali più autorevoli di esercitare la loro forza di convinzione, tanto da contare di più delle autorità pur dotate di risorse maggiori, e da competere con le voci venute da lontano, che la distanza affievoliva.

Dubito che Lazarsfeld avrebbe raggiunto le stesse conclusioni se avesse affrontato i suoi studi oggi, appena cinquant'anni dopo.

Nils Christie ha di recente cercato di descrivere, con un'allegoria, la logica di questo processo e le sue conseguenze [12]. Non è ancora facile reperire il suo testo, per cui ne citerò ampi stralci:

Mose discese dalle montagne. Sotto il braccio portava le regole, incise nel granito, dettategli da uno che era ancora più in alto delle montagne. Mose era solo un messaggero, la gente – il popolo – erano i destinatari [...]. Molto tempo dopo, Gesù e Maometto operarono secondo gli stessi principi. Si tratta di casi classici di «giustizia verticale».

E c'è un altro quadro: le donne che si riuniscono alla fontana, al pozzo, nei luoghi naturali di incontro lungo il fiume [...]. Portare l'acqua, lavare le vesti, scambiarsi informazioni e valutazioni. Il punto di partenza delle conversazioni saranno spesso atti e situazioni concrete. Questi vengono *descritti*, *paragonati* a casi analoghi del passato o di altri luoghi, e *valutati*: giusto o sbagliato, bello o brutto, forte o debole. Lentamente, certo non sempre, poteva emergere un apprezzamento comune dei vari casi. In questo processo si *creano* norme. E un caso classico di «giustizia egualitaria».

[...] il pozzo dell'acqua è stato eliminato. Abbiamo avuto per un certo periodo nei paesi avanzati qualche botteguccia con delle lavatrici a monete, dove si poteva andare con la propria biancheria sporca e uscirne con la biancheria pulita. Nel frattempo, si poteva chiacchierare un po'. Ma le lavanderie a gettoni sono sparite [...]. I grandi centri commerciali potrebbero offrire qualche occasione di incontro, ma nella maggior parte dei casi sono troppo dispersivi perché vi si crei una giustizia orizzontale. E sono troppo grandi perché vi si incontrino le vecchie conoscenze e troppo attivi e affollati perché ci si dilunghi in quelle chiacchiere distese che servono a enunciare standard di comportamento.

Lasciatemi aggiungere che i centri commerciali sono costruiti in modo da far circolare la gente, da costringerla a guardarsi attorno, da tenerla occupata e divertita continuamente – ma in nessun caso troppo a lungo – da ciascuna delle innumerevoli attrazioni; non sono fatti certo per incoraggiarla a fermarsi, a guardarsi a vicenda, a parlarsi, a pensare, ponderare o discutere qualcosa che sia diverso dagli oggetti in mostra: insomma, non a passare il tempo in una maniera scevra da implicazioni commerciali...

Il racconto allegorico di Christie ha il merito ulteriore di mettere in luce quali effetti esercita sull'etica l'abolizione degli spazi pubblici. Nei luoghi di riunione *si creavano anche norme*, in modo da poter fare giustizia e da imporla *orizzontalmente*, sì da trasformare coloro che parlavano in una *comunità*, separata dagli altri e integrata al suo interno da criteri comuni e condivisi di valutazione. Ora, un territorio che venga privato di spazi pubblici offre scarse possibilità perché le norme vengano discusse, i valori messi a confronto, perché ci siano scontri e negoziati. I giudizi su ciò che è giusto/sbagliato, bello/brutto, corretto/scorretto, utile/inutile possono solo discendere dall'alto, da regioni impenetrabili, se non per l'occhio più acuto; i verdeti sono indiscutibili, perché non si può porre alcuna domanda significativa ai giudici, che non hanno lasciato l'indirizzo – neppure un indirizzo *e-mail* – e nessuno sa con precisione dove risiedano. Non c'è spazio

alcuno per gli «opinionisti» locali, né per una «opinione locale» in quanto tale.

Quei verdetti possono non avere più alcun legame reale con le forme in cui la vita scorre a livello locale, ma non si vuole che siano messi in discussione sulla base delle esperienze della gente sui cui comportamenti essi vengono emessi. Scaturiti da un tipo di esperienze note a chi è costretto a recepire localmente il messaggio, nella migliore delle ipotesi, solo per sentito dire, possono infliggere ulteriori sofferenze anche quando si vorrebbe che dessero gioia. Gli extraterritoriali, quelli veri, entrano nella vita di coloro che sono vincolati al territorio solo come caricature; forse come mutanti o mostri. Nel processo, espropriano del loro potere etico i locali, privandoli di qualsiasi mezzo atto a limitare i danni.

2.

Guerre spaziali: una cronaca

Spesso diciamo, e ancora più diamo per scontato, che l'idea di «spazio sociale» sia nata - dalla testa dei sociologi, naturalmente - come trasposizione metaforica di concetti generati dall'esperienza dello spazio fisico, «oggettivo». E vero invece il contrario. La distanza, che oggi tendiamo a definire in termini «oggettivi», e a misurare nel raffronto con la lunghezza dell'equatore, piuttosto che con le misure di parti del corpo umano, con la destrezza fisica, o con le simpatie o antipatie degli abitanti, un tempo invece era misurata dai corpi e dai rapporti umani. Il che accadeva ben prima che l'asta metallica chiamata metro, quella incarnazione di concetti impersonali e non corporei, fosse depositata a Sèvres per essere rispettata e osservata da tutti.

Il grande storico della società Witold Kula ha dimostrato meglio di ogni altro studioso come il corpo umano sia, da tempo immemorabile, «la misura di tutte le cose». E lo ha fatto non solo nel senso sottile che attiene alle speculazioni di Protagora, ma in un modo del tutto concreto, pratico, insomma per niente filosofico. Lungo l'arco della storia, e fino all'età moderna, gli uomini hanno misurato il mondo con il proprio corpo (in piedi, manciate o braccia); con i contenitori (cesti o vasi); in relazione alle loro attività, dividendo, ad esempio, i campi in «giornate», cioè negli spazi che riesce ad arare un uomo che lavori dall'alba al tramonto.

Una manciata, ovviamente, non è uguale a un'altra, e così un cesto non è uguale a un altro; le misure cosiddette «antropomorfe» - ossia legate al corpo - e «prasseomorfe» - relative cioè alle attività dell'uomo - erano quindi necessariamente differenziate. Questo spiega le difficoltà che sorgevano quando i detentori del potere volevano riservare un trattamento analogo a molti soggetti, pretendendo da essi «le stesse» tasse o balzelli. Bisognava in qualche modo aggirare e neutralizzare l'impatto di ciò che è diverso e contingente, e lo si fece imponendo - e rendendo quindi obbligatori - criteri uniformi per misurare distanze, superfici e volumi; allo stesso tempo venivano vietati quelli in uso nei diversi luoghi, o gruppi, o presso i singoli individui.

Tuttavia non era solo la misurazione «oggettiva» dello spazio a presentare problemi. Prima di arrivare alle misurazioni, bisogna infatti avere un'idea chiara di cosa debba essere misurato. Se si deve misurare lo spazio (o addirittura concepirlo come qualcosa di misurabile), si deve prima possedere l'idea di «distanza», idea connessa in origine al saper distinguere tra persone «vicine» e «lontane», e aver sperimentato che alcune cose o persone sono «più vicine» di altre. Ispirandosi alla tesi di Durkheim e Mauss sulle origini sociali della classificazione, Edmund Leach ha documentato il parallelismo che corre tra le

categorie dello spazio di uso più comune, le classificazioni delle parentele e il diverso trattamento riservato agli animali domestici, agricoli e feroci [01]. Le categorie di casa, fattoria, campo e «molto lontano» sembrano caratterizzate, nella mappa popolare del mondo, in base a principi molto simili, in pratica gli stessi che usiamo, da un lato, per definire le categorie degli animali domestici, del bestiame, della cacciagione e degli «animali feroci», e, dall'altro, per definire le categorie sorella/fratello, cugino, vicino e estraneo o «straniero».

Come ha suggerito Claude Lévi-Strauss, il divieto dell'incesto, che imponeva distinzioni artificiali, concettuali, nei confronti di individui fisicamente, corporalmente, «naturalmente» indifferenziati, è stato il primo atto culturale, l'atto stesso costitutivo di ciò che chiamiamo cultura. Da quel momento avremmo inserito nel mondo «naturale» divisioni, distinzioni e classificazioni che riflettono i modi in cui si differenziano le pratiche umane e i concetti legati a tali pratiche, e che non sono quindi attribuiti di «natura», bensì derivanti dall'attività e dal pensiero dell'uomo. Il compito affrontato dallo stato moderno, costretto a unificare lo spazio sottoposto alla sua guida diretta, non fu diverso: consisteva nel liberare le categorie e le distinzioni spaziali da quelle pratiche umane che i poteri statuali non controllavano. Questo significò sostituire a tutte le altre, locali e disperse che fossero, le pratiche amministrative centralizzate dello stato, gli unici e universalmente vincolanti punti di riferimento cui andava rapportata qualsiasi misurazione e suddivisione dello spazio.

La battaglia delle mappe.

Quanto per alcuni può essere letto con facilità e chiarezza, può essere oscuro e poco chiaro per altri. Dove alcuni riescono a muoversi senza difficoltà, altri possono sentirsi persi e disorientati. Finché le misure restarono antropomorfe e furono rapportate a pratiche locali diverse e non coordinate tra di loro, esse servirono alle comunità umane quasi da scudo, dietro il quale potevano nascondersi agli occhi curiosi e alle intenzioni ostili degli intrusi, soprattutto alle imposizioni di intrusi dotati di maggiore potere.

Per esigere le tasse e reclutare soldati, i poteri degli stati premoderni, incapaci di interpretare quelle realtà che i propri sudditi invece comprendevano a pieno, erano costretti a comportarsi come forze aliene, ostili, a far ricorso a invasioni armate e a spedizioni punitive. In realtà la pratica delle esazioni fiscali era assai poco diversa dalla rapina e dal saccheggio, e la prassi dell'arruolamento dalla cattura di prigionieri; i mercenari armati al servizio di baroni e di principi persuadevano «gli indigeni» a separarsi dai propri beni e dai propri figli usando come argomenti spade e fruste; e prendevano tutto quanto si riusciva a spremere usando la forza brutta. Ernest Gellner ha chiamato i sistemi di governo premoderni lo «stato dentista»: i governanti, ha scritto, erano specializzati nell'estrarre con la tortura quanto si proponevano di ottenere.

Sconcertati e confusi dalla sbalorditiva varietà di misure e di sistemi di calcolo in uso nei singoli luoghi, le autorità fiscali e i loro agenti preferivano di regola trattare con le corporazioni piuttosto che con i singoli sudditi, con gli anziani del villaggio o della chiesa piuttosto che con i contadini o i proprietari terrieri; anche nel caso delle tasse «individualizzate» e «personali», come quelle pagabili sui camini o le finestre, le autorità statali preferivano attribuire una quota globale al villaggio, lasciando che gli interessati ne distribuissero il peso. Ma perché i governanti preferivano che le tasse fossero pagate in moneta piuttosto che in natura, attraverso prodotti agricoli? Si può anche supporre che questa predilezione nascesse dal fatto che il valore della moneta, proprio perché

determinato dalle zecche dello stato, non dipendeva dai costumi locali. Poiché mancavano misurazioni «oggettive» dei terreni, non c'erano registri dei terreni e inventari del bestiame, le imposte indirette – gravanti su attività che era difficile o impossibile nascondere nel sottobosco degli scambi familiari ai locali, ma impenetrabili o ingannevoli per i visitatori occasionali (ad esempio, imposte sulle vendite di sale o di tabacco, pedaggi sull'uso di ponti e strade, pagamenti per uffici o titoli) – erano, tra i mezzi per ottenere reddito, quelli preferiti dagli stati premoderni.

Non deve allora meravigliare se la «leggibilità» dello spazio, la sua trasparenza, è diventato uno degli aspetti centrali nella battaglia dello stato moderno per la conquista della propria sovranità. Per ottenere il controllo legislativo, per regolare le forme di interazione sociale, per garantirsi la fedeltà del cittadino, lo stato doveva assicurarsi il controllo sulla trasparenza dell'ambiente nel quale i vari attori sociali sono costretti a muoversi. La modernizzazione dei sistemi sociali, promossa e messa in pratica dai moderni poteri, tendeva a introdurre un controllo siffatto e a perpetuarlo. Nel processo di modernizzazione, momento decisivo fu quindi la lunga guerra per riorganizzare lo spazio. Nella principale battaglia di questa guerra era in gioco il diritto di controllare gli uffici cartografici.

L'obiettivo, in verità sfuggente, della moderna guerra per lo spazio era quello di subordinare lo spazio sociale a una, e una sola, mappa ufficialmente approvata e patrocinata dallo stato; uno sforzo accompagnato, e rafforzato, dal rifiuto di accettare qualsiasi altra mappa o interpretazione dello spazio in concorrenza con quella ufficiale, mentre venivano smantellate e interdette tutte le istituzioni e le iniziative di pratiche cartografiche diverse da quelle istituite, finanziate, e autorizzate dallo stato. Da questa guerra sarebbe dovuto emergere uno spazio strutturato dal potere dello stato e dai suoi agenti secondo parametri di perfetta leggibilità; mentre doveva restare del tutto immune da significati imposti dai suoi utenti o vittime – cioè impermeabile a qualsiasi interpretazione da parte «della base», che potesse occupare frammenti di spazio con significati ignoti e illeggibili per i poteri in carica, sì da renderli invulnerabili al controllo dall'alto.

L'invenzione della prospettiva pittorica, attuata nel XV secolo dagli sforzi congiunti di Alberti e Brunelleschi, fu un passo decisivo e un vero punto di svolta nel lungo cammino verso una concezione moderna dello spazio e i relativi metodi per congegnarla. L'idea di prospettiva si trova a mezza strada tra una visione dello spazio fondata nettamente sulle realtà collettive e individuali, e quella successiva, moderna, che si libera da tali vincoli. L'idea stessa dava per certo il ruolo decisivo che la percezione umana gioca nell'organizzazione dello spazio: l'occhio di chi guardava era il punto di origine di qualsiasi prospettiva; esso determinava le dimensioni e le reciproche distanze di tutti gli oggetti che ricadevano nel suo campo e rimaneva l'unico punto di riferimento per la dislocazione degli oggetti e dello spazio. La novità, tuttavia, era che l'occhio di chi guardava era adesso «un occhio umano in quanto tale», un occhio nuovissimo e impersonale. Ormai non contava chi guardasse; contava solo che ci si ponesse nel punto di osservazione dato. In questo modo – ora si asseriva, anzi si dava per scontato – *qualsiasi osservatore*, che si piazzasse in quel determinato punto, avrebbe visto esattamente allo stesso modo la relazione spaziale tra i vari oggetti.

Da allora in poi, la disposizione delle cose nello spazio non sarebbe stata più decisa dalle qualità dell'osservatore, ma dal punto stesso di osservazione, perfettamente misurabile, iscritto in uno spazio astratto e vuoto, libero dalla presenza di persone, indifferente ai valori sociali e culturali, indipendente dalle persone. La concezione della prospettiva raggiunge quindi due risultati proprio nell'atto stesso di imbrigliare la natura

«prasseomorfica» della distanza alle nuove esigenze di omogeneità propugunate dallo stato moderno. Mentre riconosceva che le mappe spaziali erano correlate alla soggettività, neutralizzava allo stesso tempo l'impatto di questa relatività: scindeva dal soggetto stesso le conseguenze delle origini soggettive delle percezioni - con una radicalità simile a quella che ritroviamo nella immagine di Husserl di un significato che nasce dalla soggettività «trascendentale».

Il punto focale nell'organizzazione dello spazio si è perciò spostato dalla domanda «chi?» a quella «da che punto nello spazio?». Ma una volta posta la domanda, tuttavia, fu subito evidente che, non occupando tutti lo stesso punto, e quindi non contemplando il mondo dalla stessa prospettiva, probabilmente non tutte le visuali avrebbero avuto lo stesso valore. Ci sarà, o ci dovrebbe essere, quindi, un punto privilegiato dal quale si può ottenere la percezione migliore. E fu allora chiaro che «migliore» voleva dire «obiettivo», cioè non legato alle persone o, meglio, sovraperpersonale, al di sopra delle persone. Solo il «migliore» punto di riferimento poteva compiere il miracolo di porsi al di sopra della propria ineliminabile relatività, e di superarla.

La caotica e stupefacente diversità delle mappe, tipica dell'età premoderna, andava quindi rimpiazzata non tanto da una immagine del mondo universalmente condivisa, quanto da una rigida gerarchia di immagini. Sul piano teorico, «oggettivo» voleva dire prima di tutto «superiore»; mentre sul piano pratico la superiorità era quanto i poteri moderni cercavano di raggiungere - perché divenisse una delle loro principali risorse.

Territori resi per sempre inoffensivi, che rientravano nel familiare e consueto controllo dei villani o degli altri abitanti locali ai fini delle loro attività quotidiane, per le autorità della capitale restavano minacciosamente stranieri, inaccessibili, e non domi; ribaltare questo rapporto fu una delle dimensioni e degli aspetti principali del cosiddetto «processo di modernizzazione».

La leggibilità e la trasparenza dello spazio, che i tempi moderni dichiarano segno distintivo dell'ordine razionale, non furono, di per sé, invenzioni moderne: dopo tutto, sono state sempre e dappertutto condizioni indispensabili per la coabitazione tra gli uomini, offrendo un briciolo di certezza e di sicurezza senza delle quali la vita quotidiana non avrebbe potuto essere accettabile. Ma l'età moderna perseguì la trasparenza e la leggibilità - qui sta la novità - come obiettivi sistematici, quasi si trattasse di un *compito*/qualcosa che dev'essere imposte a una realtà recalcitrante, dopo un'accurata progettazione con l'ausilio di specialisti. Modernizzazione volle dire, tra le altre cose, rendere il mondo abitato accogliente ai fini dell'amministrazione dello stato, che governava al di sopra delle realtà comunali; e condizione necessaria allo svolgimento di quel compito fu che il mondo divenisse trasparente e leggibile per i poteri amministrativi.

Nel suo studio fondamentale sul «fenomeno burocratico» Michel Crozier ha mostrato la stretta relazione che intercorre tra la scala delle certezze/incertezze e la gerarchia dei poteri. In ogni collettività che sia strutturata (organizzata), ci insegna Crozier, la posizione dominante appartiene a quelle unità che rendono la propria situazione oscura e le proprie azioni impenetrabili agli estranei - mantenendole invece chiare per sé, prive di ombre e al riparo da sorprese -. In tutto l'universo delle burocrazie moderne la strategia di ogni gruppo (esistente o in formazione) consiste, invariabilmente e costantemente, nel tentativo di avere le mani libere e di imporre norme rigide e vincolanti alla condotta di chiunque altro appartenga all'organizzazione. Tale gruppo esercita la massima influenza quando riesce a trasformare il proprio comportamento in un'incognita nelle equazioni che gli altri sviluppano per poter effettuare le proprie scelte, rendendo allo stesso tempo costante, regolare e prevedibile la condotta degli altri settori. La manipolazione dell'incertezza è l'essenza e il fattore primario nella lotta per avere potere e influenza

all'interno di ogni «totalità» strutturata - in primo luogo attraverso la sua forma più radicale, la moderna organizzazione burocratica, e in particolare la moderna burocrazia statale.

Il modello panottico del moderno potere elaborato da Michel Foucault si basa su un assunto assai simile. Il fattore decisivo nel potere che i supervisori, nascosti nella torre centrale del Panopticon, esercitano sulle persone ospitate nelle ali della costruzione a stella risiede in una combinazione: gli ospiti sono del tutto e costantemente visibili, dove invisibili del tutto e sempre sono i supervisori. Incerti se i supervisori li stiano guardando, se la loro attenzione sia rivolta ad altri bracci, se stiano dormendo, riposando o siano impegnati in altre faccende, i sorvegliati debbono sempre comportarsi *come se* fossero costantemente sotto controllo. I supervisori e i controllati (siano essi prigionieri, operai, soldati, studenti, pazienti o altro) stanno all'interno dello «stesso» spazio, ma si trovano in situazioni diametralmente opposte. Il primo gruppo non ha limiti e ostacoli alla propria visuale, il secondo si trova ad agire su un terreno oscuro e opaco.

Bisogna notare che il Panopticon era uno *spazio artificiale*, costruito a bella posta, avendo in testa un'asimmetria nella capacità di osservare gli altri. Il fine era quello di manipolare - consapevolmente - e riorganizzare - volutamente - la trasparenza dello spazio come relazione sociale, ossia, in fin dei conti, come rapporto di potere. Uno spazio artificioso, costruito su commissione, era tuttavia un lusso di cui i poteri dello stato moderno, tesi all'obiettivo di manipolare lo spazio sull'intero territorio, non disponevano ancora. Invece di creare uno spazio nuovo, dalla funzionalità perfetta, partendo da zero, i poteri dello stato - mentre perseguivano obiettivi «panottici» - si dovevano accontentare di una soluzione di ripiego. Il primo compito strategico della moderna guerra per lo spazio fu quindi quello di disegnare lo spazio su mappe che l'amministrazione statale potesse leggere e interpretare facilmente, aggredendo invece l'ottica delle pratiche locali, privando allo stesso tempo i «locali» dei mezzi di orientamento di cui avevano piena padronanza, e perciò confondendoli. L'idea panottica non fu però abbandonata; per il momento fu semplicemente messa da parte, in attesa di una tecnologia più potente. Il processo di modernizzazione aveva raggiunto gli obiettivi del primo stadio; si apriva ora la strada per lo stadio successivo, e più ambizioso. A quel punto l'intento non era solo quello di *disegnare* mappe eleganti, uniformi e che uniformassero il territorio dello stato, ma quello di *dare una nuova forma fisica allo spazio*, sulla base degli eleganti modelli sino ad allora raggiunti solo dalle carte disegnate e immagazzinate negli uffici cartografici; non bisognava accontentarsi di una resa perfetta dell'imperfetto territorio esistente, ma imporre alla terra il grado di perfezione raggiunto precedentemente solo sulle tavole da disegno.

In passato, era la mappa a riflettere e indicare le forme del territorio. Ora toccava al territorio di diventare un riflesso della mappa, di essere elevato al livello di ordinata trasparenza che le mappe cercavano di raggiungere. Era lo spazio stesso che andava rimodellato, o modellato dal niente, per somigliare alla mappa e obbedire alle decisioni dei cartografi.

Dalla cartografia alla progettazione dello spazio.

Intuitivamente, una struttura spaziale dalla semplice geometria, un assemblaggio di blocchi uniformi delle stesse dimensioni, sembra rispondere meglio ai criteri voluti. Non ci si deve stupire, quindi, se in tutte le moderne utopie della «città perfetta», le regole urbanistiche e architettoniche cui gli autori rivolgevano un'attenzione instancabile e

implacabile vertevano sugli stessi principi fondamentali: primo, la rigida, dettagliata, e completa *pianificazione* ex ante dello spazio urbano – la costruzione della città «a partire da zero», su di uno spazio vuoto o svuotato, in base a un progetto definito prima di cominciare a costruire –; secondo; la regolarità, uniformità, omogeneità, riproducibilità degli elementi spaziali che circondano gli uffici amministrativi dislocati al centro della città, o meglio ancora in cima a una collina dalla quale si possa abbracciare visivamente l'intero spazio occupato dalla città. Le «leggi fondamentali e sacre» enunciate da Morelly nel suo *Code de la Nature, ou le véritable esprit de ses lois de tout temps négligé ou méconnu*, pubblicato nel 1755, offrono un esempio emblematico del moderno concetto di spazio urbano perfettamente strutturato:

Attorno a un'ampia piazza di *proporzioni regolari* saranno eretti magazzini pubblici per conservare tutte le riserve necessarie, e al loro interno vi sarà la sala delle riunioni pubbliche, e tutto dovrà avere un aspetto uniforme e piacevole. All'esterno di quel cerchio verranno *regolarmente* disposti i quartieri della città, tutti delle *stesse* dimensioni, di forma *simile* e difesi da strade *eguali* [...]. Tutte le costruzioni saranno *identiche* [...]. Tutti i quartieri saranno progettati in maniera tale da poter essere ampliati, se necessario, senza disturbare la loro regolarità.

I principi della uniformità e della regolarità (e quindi anche della intercambiabilità) degli elementi della città erano integrati, in Morelly e in altri pensatori, pianificatori e amministratori delle città moderne, da un postulato: la subordinazione delle funzioni di tutte le soluzioni architettoniche e demografiche alle «esigenze della città nel suo complesso» (secondo Morelly, «il numero e le dimensioni delle costruzioni verranno dettati dalle esigenze della città in questione»); inoltre, prevaleva l'esigenza di separare spazialmente le parti della città destinate a funzioni diverse o diverse per la qualità dei loro abitanti. Così «ogni etnia o gruppo occuperà un quartiere diverso e ogni famiglia un appartamento separato». (Le costruzioni, peraltro, si affrettava a sottolineare Morelly, saranno identiche per tutte le famiglie; questa prescrizione può essere stata dettata, verrebbe da pensare, dalla volontà di neutralizzare l'impatto potenzialmente negativo di tradizioni particolaristiche sulla trasparenza complessiva dello spazio urbano.) I residenti che, per un motivo qualsiasi, non raggiungevano gli standard della normalità (cioè gli «ammalati», i «cittadini invalidi e vecchi», e quanti avessero meritato «un temporaneo isolamento dagli altri») sarebbero stati confinati in aree «al di fuori di tutti i circoli, a una certa distanza». Infine, i residenti che avessero meritato «la morte *civile*, ossia un'esclusione a vita dalla società», sarebbero stati rinchiusi in celle dotate di «muri solidi e sbarre robuste», vicini a una morte *biologica*, nel «cimitero racchiuso da mura».

La rappresentazione della città perfetta, disegnata dalle penne degli scrittori utopisti, non somiglia ad alcuna delle città reali nelle quali i progettisti vivevano e sognavano. Ma, come Karl Marx avrebbe messo in evidenza di lì a poco – mostrando, per giunta, di approvarli – essi non si preoccupavano dei modi in cui andava rappresentato o spiegato il mondo, bensì di come cambiarlo. O, piuttosto, si ribellavano agli ostacoli che la realtà frapponeva all'attuazione di progetti ideali, e sognavano di sostituirla con una realtà nuova, liberata dalle tracce impure degli accidenti della storia, creata a partire da zero e su commissione. I dettagli di qualsiasi progetto di città da creare *ab nihilo* comportavano la distruzione della città preesistente. Nel mezzo del presente – disordinato, fetido, sporco e caotico, e quindi meritevole di una sentenza di morte – il pensiero utopistico era un ponte verso la futura perfezione ordinata, ovvero ordine perfetto.

La fantasia, peraltro, di rado è veramente «oziosa» e ancor meno di rado è davvero

innocente. I progetti erano un ponte verso il futuro non solo nell'accesa immaginazione dei progettisti. Non mancavano eserciti né generali ansiosi di usare le teste di ponte dell'utopia per lanciare un attacco senza quartiere alle potenze del caos e aiutare il futuro a invadere e conquistare il presente. Nel suo illuminante studio sulle utopie moderne Bronislaw Baczko parla di un «duplice movimento: quello dell'immaginazione utopistica alla conquista dello spazio urbano e quello dei sogni urbanistici e architettonici alla ricerca di un quadro sociale in cui potersi materializzare» [02]. I pensatori e i costruttori, in egual misura, erano ossessionati dal problema del «centro» attorno al quale lo spazio delle future città doveva essere organizzato in maniera logica, per rispondere così alle condizioni di trasparenza fissate dalla ragione impersonale. Quella ossessione, e tutti gli aspetti connessi, vengono magistralmente analizzati da Baczko a proposito del progetto della «Città chiamata Libertà», pubblicato il 12 floreale dell'anno V della Repubblica francese dal geometra-urbanista F. L. Aubry - che voleva essere un progetto della futura capitale della Francia rivoluzionaria.

Sia per i teorici che per gli operatori del settore, la futura città era un'incarnazione spaziale, simbolo e monumento di libertà, una conquista della Ragione nella sua lunga guerra mortale contro l'ingovernabile e irrazionale casualità della storia; come la libertà promessa dalla rivoluzione avrebbe purificato il tempo storico, nello spazio sognato dagli utopisti la città avrebbe dovuto essere un luogo «mai inquinato dalla storia». Questa durissima condizione escludeva dalla competizione le città esistenti, condannandole tutte alla distruzione. E vero che Baczko affronta solo uno dei vari luoghi di incontro tra sognatori e uomini d'azione, la Rivoluzione francese: ma si tratta di un luogo frequentato spesso da viaggiatori in cerca di ispirazione dalle plaghe più diverse, giacché lì, più che in qualsiasi altro luogo, l'incontro fu profondo e celebrato con gioia da entrambe le parti. I sogni di uno spazio urbano perfettamente trasparente furono per i capi della rivoluzione una doviziosa fonte di ispirazione e di coraggio, mentre per i sognatori la rivoluzione fu, prima di tutto, una sorta di società di progettazione e di costruzione, ricca di ambizioni, decisa e capace, pronta a trasferire negli spazi costruttivi delle città perfette le forme evocate nelle lunghe notti insonni passate sui tavoli da disegno dell'utopia.

Uno dei molti casi che Baczko esplora è la storia della terra ideale dei Severambi e della sua ancor più perfetta capitale, Sevariade.

Sevariade è «la più bella città al mondo»; e si segnala per «l'ordine che viene mantenuto» in essa. «La capitale è concepita in base a una pianta razionale, chiara e semplice, che viene rigorosamente rispettata e che fa di essa la città più regolare del mondo». La trasparenza dello spazio urbano discende in gran parte dalla decisione di dividerla elegantemente in 260 unità identiche - le *osmasie* - ciascuna delle quali consta di una costruzione quadrata con una facciata di cinquanta piedi, un ampio cortile interno, quattro porte e mille abitanti alloggiati «in modo confortevole». Città come Sevariade colpiscono il visitatore per la perfetta regolarità. «Le vie sono ampie e così diritte che si ha l'impressione che siano state tracciate con una riga» e sono tutte aperte «su piazze spaziose, al centro delle quali si trovano fontane ed edifici pubblici», anch'essi di dimensione e forma eguali. «L'architettura degli edifici è pressoché uniforme», anche se una maggiore sontuosità segnala le residenze dei notabili. Nelle città di Utopia «non vi è nulla di caotico: ovunque regna un ordine perfetto e stupefacente» (i malati, i deboli di mente e i criminali sono stati estromessi fuori dei confini della città). Tutto qui ha la sua funzione, e quindi tutto è bello - e bellezza significa chiarezza funzionale e semplicità delle forme. Quasi tutti gli elementi della città sono intercambiabili - come pure lo sono le città stesse: chi ha visitato Sevariade conosce «tutte le altre città dei Severambi» [03].

Non sappiamo, osserva Baczko, se i pianificatori delle città perfette abbiano studiato gli

uni i progetti degli altri, ma i loro lettori non possono non notare che «per tutto il secolo essi non fanno altro che reinventare sempre la stessa città». Quest'impressione nasce dal fatto che i creatori di utopie condividono gli stessi valori e la preoccupazione per «un certo ideale di felice razionalità o, se si vuole, di razionale felicità»: il che significa vivere in uno spazio perfettamente ordinato e liberato da qualsiasi fattore di casualità, privo di qualsiasi elemento che faccia pensare al disordine, a fatti accidentali o ambivalenti.

Le città descritte nella letteratura delle utopie sono tutte, nella felice terminologia di Baczkó, «città letterarie»; non solo nel senso, ovvio, di essere prodotti di una immaginazione letteraria, ma in un altro senso, più profondo: esse possono essere raccontate per iscritto nei dettagli più minuti, non contengono nulla di ineffabile, illeggibile, che non sia rappresentabile con chiarezza. Proprio come Jürgen Habermas concepisce la legittimità di asserzioni e norme oggettive, che può essere solo universale e che quindi richiede «la cancellazione dello spazio e del tempo» [04], la visione della città perfetta comportava un totale rigetto della storia e la volontà di radere al suolo tutti i suoi tangibili residui. In effetti, quella visione metteva in discussione sia lo spazio sia il tempo, eliminando la differenziazione qualitativa dello spazio, che è sempre un precipitato di un tempo altrettanto diversificato, e quindi storico.

Coniugare l'astrattezza dello spazio e del tempo con l'idea di «felicità razionale», diventa un comandamento irrevocabile e incondizionato quando la realtà umana viene vista dalle finestre degli uffici amministrativi. Solo da tali finestre la diversità dei frammenti dello spazio, la loro indeterminatezza, la loro ambiguità, la possibilità che siano sottoponibili a più interpretazioni, sembrano negare la possibilità di un'azione razionale. Da questa prospettiva amministrativa, è difficile immaginare un modello di razionalità diverso dal proprio e un modello di felicità diverso dal vivere in un mondo assolutamente razionale. Le situazioni che si prestano a una pluralità di definizioni distinte, che possono essere decodificate con chiavi alternative, appaiono non solo ostacoli alla trasparenza del proprio campo di azione, ma un difetto che segna la una «opacità in quanto tale»; non un segno della possibile coesistenza di più ordini, ma un sintomo di caos; non solo un ostacolo all'attuabilità del proprio modello di azione razionale, ma uno stato di cose incompatibile con la «ragione in quanto tale».

Dal punto di vista dell'amministrazione dello spazio, modernizzazione vuol dire monopolio dei diritti cartografici. Un monopolio che, peraltro, non può essere conservato in una città simile a un palinsesto, costruita attraverso la stratificazione degli eventi che si sono succeduti nella storia; una città che è emersa e ancora va emergendo attraverso una assimilazione selettiva di tradizioni divergenti e un assorbimento altrettanto selettivo di innovazioni culturali, processi entrambi sottoposti a regole che mutano, di rado in maniera esplicita, così come di rado presenti nel pensiero teorico al momento dell'azione, e riconducibili invece a una codificazione quasi-logica che interviene solo a posteriori, quando sappiamo come sono andate le cose. Il monopolio quindi si ottiene più facilmente se la mappa precede il territorio che essa descrive: se la città è, sin dalla creazione e per tutta la sua storia, semplicemente una proiezione della mappa sullo spazio; se, invece di cercare disperatamente di catturare la varietà e il disordine della realtà urbana nell'eleganza impersonale di una rete cartografica, la mappa si risolve in un quadro nel quale vengono disegnate le realtà urbane che devono ancora nascere, derivando il proprio senso e le proprie funzioni solo dal sito loro assegnato all'interno della griglia. Solo allora significati e funzioni possono essere davvero privi di ambiguità; la loro *Eindeutigkeit* - la loro chiarezza - sarà garantita *ex ante* dalla detronizzazione o dalla evizione di autorità interpretative diverse da quella che si è assicurata il monopolio.

Una tale condizione, ideale per il cartografo unico, sognavano apertamente gli

architetti e gli urbanisti del più radicale modernismo, tra i quali Le Corbusier, il più famoso. Come a dimostrare la natura *super partes* della modernizzazione spaziale e l'assoluta autonomia dei suoi principi dalle ideologie, Le Corbusier offrì i suoi servizi con egual zelo e spregiudicatezza ai governanti comunisti della Russia come a quelli *fascisantes* della Francia di Vichy. Ma, quasi a documentare l'endemica nebulosità delle ambizioni moderniste, cadde in disgrazia con tutti e due: l'involontario e tuttavia inesorabile pragmatismo dei governanti non poteva che tagliare le ali all'immaginazione radicale.

In *La ville radiieuse*, [05] pubblicato nel 1933 e destinato a diventare il vangelo del modernismo urbanistico, Le Corbusier sentenziò la morte delle città esistenti - rifiuti in putrefazione di una storia indisciplinata, irrazionale, piena di sventure e ignorante di urbanistica -. Le Corbusier accusava le città di non essere funzionali (alcune funzioni che la logica voleva indispensabili non disponevano di operatori capaci, mentre altre ancora si sovrapponevano o configgevano, confondendo gli abitanti delle città), di essere insalubri e di offendere il senso estetico (a causa del caos stradale e dalla giustapposizione degli stili architettonici). I difetti delle città esistenti erano troppo numerosi perché li si potesse rettificare uno per uno, con risultati soddisfacenti e costi accettabili. Sarebbe stato più ragionevole applicare un unico trattamento radicale e curare tutti i problemi con un colpo solo, radendo al suolo le città ereditate dal passato e liberando lo spazio alla costruzione di nuove città, pianificate in anticipo in ogni dettaglio; o abbandonando le Parigi di oggi al loro ineluttabile destino e trasferendo i loro abitanti in nuovi siti, i cui progetti fossero corretti sin dall'origine. *La ville radiieuse* presenta i principi guida per la costruzione delle future città, appuntando l'attenzione sugli esempi di Parigi (impenitente, nonostante gli eroici tentativi del barone Haussmann), Buenos Aires e Rio de Janeiro; tutti e tre i progetti partono da zero, e obbediscono solo alle regole dell'armonia estetica e alla logica impersonale della divisione delle funzioni.

In tutte e tre le capitali immaginate, le funzioni hanno la priorità rispetto allo spazio; sia la logica sia l'estetica richiedono che non ci sia alcuna ambiguità funzionale in ogni dettaglio delle città. Nello spazio della città, come nella vita umana, bisogna distinguere e mantenere separate le funzioni del lavoro, della vita domestica, degli acquisti, del divertimento, del culto, dell'amministrazione; ogni funzione richiede uno spazio proprio, mentre ogni spazio deve servire a una e ad una sola funzione.

L'architettura, secondo Le Corbusier, è - come la logica e la bellezza - un nemico accerrimo della confusione, della spontaneità, del caos, del disordine; l'architettura è una scienza vicina alla geometria, all'arte del sublime platonico, all'ordine matematico, all'armonia; i suoi ideali sono le linee continue, le parallele, gli angoli retti; i suoi principi strategici sono la standardizzazione e la prefabbricazione. Per la Città Radiosa del futuro la norma di una architettura consapevole della propria vocazione vorrebbe quindi dire *la morte della strada* come la conosciamo oggi: sottoprodotto incoerente e contingente di una storia delle costruzioni priva di coordinamento e di sincronizzazione, campo di battaglia tra usi incompatibili e luogo dell'accidentale e dell'ambiguo. Le vie della Città Radiosa - così come i suoi edifici - sarebbero destinate a compiti specifici; che poi consisterebbero solo nel convogliare il traffico, trasportare persone e merci da un luogo dalle funzioni specifiche a un altro, e quell'unica funzione verrebbe liberata dalle difficoltà che attualmente provoca la presenza di vagabondi senza meta, gente oziosa, che va biglionando, passanti per caso.

Le Corbusier sognava una città nella quale la regola del «Piano dittatore» (scriveva sempre la parola «piano» con la «P» maiuscola) avrebbe regnato sovrana e indiscussa sui residenti. L'autorità del Piano, discendente dalle verità obiettive della logica e dell'estetica, non sopporta dissensi o controversie; non accetta argomenti che non si riferiscano al - o

non si basino sul - rigore logico o estetico. Gli atti del pianificatore urbano sono quindi immuni, per loro natura, dalle mozioni elettorali e sordi alle lamentele delle loro vittime, reali o immaginarie. Il «Piano» (prodotto della ragione impersonale, e non parto dell'immaginazione individuale, per quanto brillante o profonda) è Tunica condizione - necessaria e sufficiente - della felicità umana, che può fondarsi solo sul perfetto innesto tra bisogni umani scientificamente definibili e un'organizzazione dello spazio di vita che sia privo di ambiguità, trasparente e leggibile.

La ville radiuse è rimasto un esercizio cartaceo. Ma almeno un architetto-urbanista, Oscar Niemeyer, ha cercato di dare concretezza al pensiero di Le Corbusier. L'occasione fu l'incarico di creare dal nulla, in un vuoto desertico mai assoggettato al peso della storia, una nuova capitale, una città che fosse all'altezza della vastità, della grandiosità, delle enormi risorse non ancora sfruttate e delle ambizioni illimitate del Brasile. Quella capitale, Brasilia, fu il paradiso per l'architetto modernista: qui, finalmente, aveva l'opportunità di mettere da parte vincoli e limitazioni, materiali e sentimentali, e di dare libero sfogo alla fantasia dell'architettura.

Su un altipiano mai prima abitato del Brasile centrale, si potettero forgiare in piena libertà gli spazi di vita degli abitanti della futura città, preoccupandosi solo di restare fedeli alla logica e all'estetica; senza alcun compromesso, e senza sacrificare la purezza dei principi alle circostanze irrilevanti, e tuttavia ostinate, di tempo e di luogo. Si potevano calcolare, con precisione e ben in anticipo, gli ancora inarticolati e informi «bisogni delle unità»; si potevano mettere insieme, senza vincoli di sorta, gli ancora inesistenti, e quindi ancora silenziosi e privi di potere politico, abitanti della futura città, pensando ad essi come ad aggregati di esigenze di ossigeno, unità caloriche e unità elettriche scientificamente definite e accuratamente misurate.

Per ricercatori interessati più a far bene un lavoro che a saggiarne l'efficacia su chi poi, dall'altra parte, ne avrebbe dovuto accusare gli effetti, Brasilia rappresentò un laboratorio sconfinato e altrettanto sconfinata fu la larghezza del finanziamento, un laboratorio nel quale mescolare in varie proporzioni gli ingredienti della logica e dell'estetica, osservarne gli esiti in una forma non adulterata, e prescegliere le combinazioni più opportune. Come facevano pensare gli assunti del modernismo architettonico alla Le Corbusier, a Brasilia si poté progettare uno spazio a misura d'uomo (o, per essere più precisi, a misura di tutto ciò che nell'uomo è misurabile), e quindi uno spazio dal quale eventi accidentali e sorprese fossero espunti senza possibilità alcuna di tornare in gioco. Eppure, per i residenti Brasilia si rivelò una città da incubo, e le sue disgraziate vittime coniarono presto il termine di «brasilite», per definire la nuova sindrome di cui Brasilia divenne il prototipo e l'epicentro più famoso. I sintomi più rilevanti della brasilite furono, secondo l'opinione comune, l'assenza di folle e di assembramenti, gli angoli delle strade vuoti, l'anonimato dei luoghi e delle persone, la istupidente monotonia di un ambiente privo di qualsiasi fattore che potesse creare interesse, generare perplessità, eccitare. Il disegno stesso di Brasilia impediva che potessero verificarsi incontri casuali, se non in quei pochi luoghi che erano stati progettati e disegnati per gli incontri. Darsi un appuntamento nell'unico «foro» programmato, l'enorme «Piazza dei Tre Poteri», era, secondo la battuta corrente, come decidere di incontrarsi nel deserto del Gobi.

Brasilia fu, forse, uno spazio perfettamente strutturato per ospitare omuncoli, nati e allevati in provetta; per creature raffazzonate da funzioni amministrative e definizioni giuridiche. Di certo, almeno nelle intenzioni, era uno spazio perfettamente chiaro e trasparente per gli addetti all'amministrazione e per quanti dovevano definire il contenuto delle funzioni dei primi. Certo, poteva essere uno spazio perfettamente strutturato anche per quei residenti ideali, immaginari, che avessero identificato la felicità in una vita da cui

siano assenti i problemi, priva cioè di situazioni ambivalenti, di qualsiasi necessità di fare scelte, esente da minacce, rischi, possibilità di avventure. Per il resto si dimostrò uno spazio privo di qualsiasi carattere davvero umano, di tutto ciò che riempie la vita di significato e la rende degna di essere vissuta.

A pochi urbanisti consumati dalla passione della modernizzazione era stato offerto un campo d'azione vasto quanto quello affidato all'immaginazione di Niemeyer. La maggior parte di essi avevano dovuto limitare i voli della fantasia (anche se non le loro ambizioni) a esperimenti urbani di scala limitata: raddrizzare o delimitare qua e là il disordine, il caos della vita cittadina, correggere un errore o un'omissione della storia, infilare nell'universo del caso una piccola nicchia di tutela dell'ordine – ma le conseguenze di ciò apparivano sempre altrettanto limitate, per nulla complete, e in larga misura imprevedibili.

L'agorafobia e il rinascimento della località.

Richard Sennett è stato il primo analista della vita urbana contemporanea a suonare l'allarme per l'incipiente «caduta dell'uomo pubblico». Molti anni fa aveva notato la lenta ma continua erosione dello spazio pubblico urbano e l'altrettanto inarrestabile fuga degli abitanti delle città da quelle pallide ombre dell'agorà scampate alla distruzione e alla devastazione. Più di recente, nel suo più brillante studio sugli «usi del disordine» [06], Richard Sennett richiama le scoperte di Charles Abrams, Jane Jacobs, Marc Fried e Herbert Gans, ricercatori diversi per temperamento ma simili per la loro sensibilità alle esperienze della vita urbana e l'acutezza investigativa, e lui stesso dipinge un quadro terrorizzante degli orrori introdotti nella «vita della gente reale per poter realizzare piani astratti di sviluppo o di rinnovamento». In tutti i casi in cui si sono attuati piani del genere, i tentativi di «omogeneizzare» lo spazio urbano, di renderlo «logico», «funzionale» o «leggibile», si sono tradotti in una disintegrazione delle reti protettive che i legami umani intessono, nell'esperienza, psicologicamente devastante, dell'abbandono e della solitudine, cui si sommano il vuoto interiore, l'orrore per le sfide che la vita può imporre e l'analfabetismo morale nell'affrontare scelte autonome e responsabili.

L'obiettivo della trasparenza comportava un prezzo terribile. In un ambiente concepito come artificiale, destinato ad assicurare l'anonimato e la specializzazione funzionale dello spazio, gli abitanti delle città dovevano affrontare un problema di identità quasi insolubile. La monotonia e la purezza quasi clinica dello spazio costruito artificialmente li privava della opportunità di dare un senso alle cose, e quindi delle conoscenze necessarie ad affrontare i problemi e a risolverli.

I pianificatori urbani potrebbero trarre una lezione dalla lunga cronaca di sogni ambiziosi e di abominevoli disastri che si combinano a formare la storia dell'architettura moderna: il primo segreto di una «buona città» sta nell'offrire alla gente la possibilità di assumersi la responsabilità dei propri atti in una «società storicamente imprevedibile», e non in un «mondo di sogno, di armonia e di ordine prestabiliti». Chiunque voglia inventare spazi urbani facendosi guidare esclusivamente dai precetti dall'armonia estetica e della ragione, farebbe bene a fermarsi e a considerare che «gli uomini non possono mai diventare buoni solo seguendo i buoni ordini o i buoni programmi di altri».

Possiamo aggiungere che per il senso di responsabilità umana, quella fondamentale e indispensabile condizione di moralità nei rapporti umani, lo spazio progettato alla perfezione si rivelerebbe un terreno del tutto arido se non addirittura cosparsa di veleni. Certamente l'eticità non crescerebbe, e ancor meno prospererebbe, in uno spazio igienicamente puro, scevro da sorprese, ambivalenze e conflitti. Possono affrontare le

proprie responsabilità solo coloro che sono divenuti maestri nell'arte difficile di agire in un quadro di ambivalenze e incertezze, nate dalla diversità e dalla varietà. Sono persone moralmente mature quegli esseri umani che crescono «avendo bisogno dell'ignoto, sentendosi non completi senza una certa anarchia nella propria vita» - coloro che imparano «ad amare l'altro' che è tra di essi».

L'esperienza delle città americane analizzata da Sennett mette in luce regole quasi universali: il sospetto verso gli altri, l'intolleranza per la diversità, l'ostilità per gli estranei e la pretesa di separarsene e di bandirli, e la preoccupazione isterica, paranoica, per «la legge e l'ordine» sono fattori che tendono ad acutizzarsi nelle comunità locali più uniformi, che praticano con più durezza la segregazione razziale, etnica e di classe, insomma in quelle più omogenee.

Non bisogna meravigliarsene: in queste località si fa il tifo per il «noi», nell'illusione che sia un sentimento egualitario, confortato com'è dalla monotona similarità di chiunque altro ne faccia parte. L'esigenza di garantirsi la sicurezza tende a esacerbarsi in assenza di vicini che la pensino diversamente, agiscano diversamente e abbiano un aspetto diverso. L'uniformità nutre il conformismo, e l'altra faccia del conformismo è l'intolleranza. In una località di situazioni omogenee è estremamente difficile acquisire quelle capacità del carattere e quelle abilità pratiche necessarie per affrontare le diversità e le incertezze; e in assenza di tali qualità è troppo facile temere gli altri, semplicemente perché sono altri - forse bizzarri e differenti, ma in primo luogo non familiari, le cui azioni non siano immediatamente comprensibili, difficili da valutare, imprevedibili.

La città, costruita all'origine per ragioni di sicurezza - per proteggere i residenti all'interno delle mura cittadine dalle cattive intenzioni degli invasori provenienti dall'esterno -, oggi «viene ormai associata più al pericolo che non alla sicurezza», per dirla con Nan Elin. Nell'età postmoderna «il fattore paura è certamente cresciuto, come rivela il numero sempre maggiore di macchine chiuse a chiave, porte sprangate e sistemi di sicurezza, la popolarità delle comunità «recintate» e «sicure» per ogni gruppo di età e di reddito, e l'aumentata sorveglianza negli spazi pubblici, per non citare gli innumerevoli segnali di pericolo che i mezzi di informazione emettono [07].

I timori dei contemporanei, le «paure» tipicamente «urbane», a differenza di quelle che un tempo portarono alla costruzione delle città, riguardano innanzi tutto «il nemico che è all'interno». Questo tipo di paure porta a preoccuparsi meno dell'integrità e della solidità della città *nel suo complesso* -cioè come forma di proprietà collettiva e collettiva garanzia delle condizioni di sicurezza individuale - che non dell'isolamento e della «fortificazione» del proprio ambito privato, casa e annessi, *all'interno* della città. Le mura un tempo costruite attorno alla città, ora attraversano la città stessa, in una pluralità di direzioni. Quartieri controllati da guardie, spazi pubblici strettamente sorvegliati ad accesso riservato, guardie armate ai cancelli e porte azionate da comandi elettronici sono tutte misure di sicurezza che riguardano quei concittadini con cui non si vuole avere a che fare, e non sono più rivolte contro gli eserciti stranieri o i banditi da strada, i predoni e gli altri pericoli in gran parte sconosciuti, in agguato fuori delle porte della città.

Non lo stare insieme, ma l'evitarsi e lo star separati sono diventate le principali strategie per sopravvivere nelle megalopoli contemporanee. Non è più questione di amare o odiare il prossimo: tenere il prossimo a distanza risolve il dilemma e rende superflua la scelta; elimina le occasioni nelle quali bisogna scegliere tra amore e odio.

C'è una vita dopo il Panopticon?

Poche allegorie, tra quelle che ritroviamo nel filone di pensiero sociale, hanno il potere di persuasione del Panopticon. Michel Foucault ha utilizzato il progetto abortito di Jeremy Bentham con grande efficacia, come metafora dei modi in cui i poteri di controllo della modernità andavano trasformati, riorganizzati e ridistribuiti. Andando più a fondo della maggior parte dei suoi contemporanei, Bentham vide, attraverso le variegate sembianze in cui si palesavano i poteri di controllo, quale fosse il loro compito comune ed essenziale: imporre la disciplina mantenendo sempre reale e tangibile la minaccia di punizioni; e vide ancora, sotto i molti nomi assegnati alle varie forme in cui il potere veniva esercitato, qual era la sua strategia fondamentale e centrale: far credere ai sudditi che in nessun momento avrebbero potuto sottrarsi allo sguardo onnipresente dei propri superiori, e che quindi nessuna mancanza, per quanto segreta, poteva restare impunita. Il Panopticon, come costruzione ideale, non avrebbe permesso che alcuno spazio rimanesse nell'ombra, invisibile, non sorvegliato o, peggio, non sorvegliabile. Nella città che Zamjatin descrive in *Noi*, tutti hanno la propria casa, ma i muri delle case private sono di vetro. E nella città dipinta da Orwell in *1984*, ognuno possiede una TV propria, ma nessuno può mai spegnerla, né sapere in quali momenti lo schermo può essere usato come una macchina da presa...

Le tecniche del Panopticon, come Foucault mise in luce, rivestirono un ruolo cruciale nel passaggio dai meccanismi d'integrazione specifici di una località, da forme di autocontrollo e regolamentazione misurate in base alle capacità naturali dell'occhio e dell'orecchio umani, alla integrazione di più località, amministrate dallo stato, territori cioè molto più vasti di quelli alla portata delle naturali facoltà umane. Questa seconda funzione richiedeva una disparità nelle capacità stesse di sorvegliare, gente che controllasse per professione e una riorganizzazione dello spazio che consentisse ai sorveglianti di svolgere il proprio lavoro rendendo i controllati consapevoli che i sorveglianti erano al lavoro, e potevano svolgerlo, in qualsiasi momento. Queste esigenze vengono del tutto o in parte osservate in quelle che sono, nella modernità classica, le principali istituzioni in cui si impone la disciplina: soprattutto gli impianti industriali e gli eserciti di leva di massa, entrambi organismi che ritroviamo in quasi ogni angolo del mondo.

Metafora quasi perfetta delle fasi cruciali della modernizzazione del potere e del controllo, l'immagine del Panopticon può, peraltro, avere troppo peso nella immaginazione sociologica, fino a impedire, anziché facilitare, la percezione della reale natura dei mutamenti in corso. Sacrificando la lucidità dell'analisi, è per noi naturale osservare che l'attuale organizzazione del potere riproponga e migliori le stesse tecniche del Panopticon. Dimentichiamo il fatto che la maggior parte della popolazione non viene più costretta alle *convées* di un tempo. Ancora, dimentichiamo la particolarità delle sfide del processo di modernizzazione che resero praticabili e fascinosi le strategie del Panopticon. Le sfide attuali sono diverse, e, nell'affrontarne molte, e probabilmente le più importanti, le strategie peculiari e specifiche del Panopticon, perseguite con eccessiva energia, si dimostrerebbero certo irrilevanti, se non addirittura controproducenti.

Nel brillante saggio in cui vede nelle banche dati elettroniche un'aggiornata versione cibernetica del Panopticon, Mark Poster sostiene che «i nostri corpi sono legati alle reti, alle banche dati, alle autostrade informatiche», e che quindi tutti i luoghi in cui vengono immagazzinati i dati cui i nostri corpi sono, per così dire, «informaticamente vincolati», «non offrono più riparo da chi ci osserva o un bastione attorno al quale si possa organizzare una linea di difesa». La memorizzazione di enormi quantità di dati, che aumenta ogni qual volta si utilizza la carta di credito e in pratica si effettua un acquisto, si traduce, secondo Poster, in un «superpanopticon», ma con una differenza: il sorvegliato,

fornendo i dati da immagazzinare, è il primo - e *volontario* - fattore che facilita la sorveglianza. E vero che la quantità di informazioni proprie immagazzinate preoccupa la gente; la rivista «Time» ha rilevato che il 70-80% dei propri lettori era molto o in qualche modo preoccupato, nel 1991, in verità più per le informazioni raccolte dal governo, da istituti di credito al consumo e da società di assicurazione, e lo era meno per i dati raccolti da imprese, banche e società di marketing. In questo quadro, Poster si chiede come mai «le preoccupazioni per le banche dati non si siano ancora tradotte in un problema di rilevanza politica nazionale» [08].

Ci si chiede, però, perché uno se lo dovrebbe chiedere... A un esame più approfondito, in larga parte l'apparente somiglianza tra il Panopticon di Foucault e le banche dati odierne sembra piuttosto superficiale. Lo scopo principale del Panopticon era imporre la disciplina e un uniforme schema di comportamenti da parte degli interessati; il Panopticon era innanzi tutto un'arma contro la diversità, le scelte, la varietà. Le banche dati e i loro possibili impieghi non si pongono nessuno di tali obiettivi. Al contrario, le imprese per il credito al consumo e le attività commerciali, che sono i principali promotori e utenti delle banche dati, cercano di assicurarsi che il passato confermi la «credibilità» delle persone censite, la loro affidabilità come clienti e come persone che effettuano *scelte*, e che, chi non ha i mezzi per effettuare scelte, sia escluso dal sistema prima che possa far danni e che si determinino sprechi; in verità *essere inclusi* nelle banche dati è la condizione prima per «aver credito» e quindi avere accesso «al gioco più gratificante che si possa giocare». Il Panopticon marchiava i controllori come lavoratori e/ o soldati, dai quali erano attesi e pretesi *corvées* e comportamenti monotoni, obbligati; la banca dati censisce i consumatori più affidabili, i più degni di fede, ed espelle tutti gli altri, che non hanno la capacità di partecipare al gioco del consumo, semplicemente perché nella loro vita non c'è stato nulla di cui prendere nota. La funzione principale del Panopticon era di assicurarsi che nessuno *evadesse* dallo spazio strettamente vigilato; la funzione principale delle banche dati è che nessun intruso possa *entrarvi* sotto false sembianze e senza le giuste credenziali. Quante più informazioni *m* di te contiene la banca dati, tanto più puoi muoverti liberamente.

La banca dati è uno strumento di separazione ed esclusione. Trattiene i «globali» nel setaccio e ne elimina i «locali». Ammette alcuni nel ciberspazio deterritoriale, facendoli sentire a casa dovunque vadano e dando loro il benvenuto quando arrivano; priva altri di passaporto e visti di transito e li esclude dal frequentare gli spazi riservati ai residenti del ciberspazio. Ma quest'ultimo effetto è sussidiario e complementare al primo. A differenza del Panopticon, la banca dati è un veicolo di mobilità, non la gabbia che lega la gente a uno spazio.

Si può anche considerare il destino storico del Panopticon da un punto di vista diverso. Secondo una frase memorabile coniata da Thomas Mathiesen, l'introduzione del potere panottico rappresentava una metamorfosi *da una situazione in cui i molti guardano i pochi a una in cui i pochi guardano i molti* [09]. Nella storia delle forme in cui viene esercitato il potere, la sorveglianza aveva rimpiazzato lo spettacolo. Nei tempi premoderni, il potere usava presentarsi al popolo permettendo alla gente comune di guardare con timore, terrore e ammirazione le sue pompe, le sue ricchezze, il suo splendore. Ora il nuovo potere moderno preferiva restare in ombra, guardando i propri sudditi piuttosto che facendosi guardare da loro. Mathiesen rimprovera a Foucault di non aver rivolto la dovuta attenzione a un parallelo processo dell'età moderna: lo sviluppo di nuove tecniche di potere che consistono invece nel fatto che molti (molti, come non era mai accaduto prima nella storia) guardano i pochi. Si riferisce, naturalmente, allo sviluppo e alla diffusione dei mass media - la televisione più di ogni altro -, i quali portano alla

creazione, oltre che del Panopticon, di un altro meccanismo di potere che chiama *Synopticon*, coniando un'ennesima efficace parola.

Consideriamo, tuttavia, quanto segue. Il Panopticon, anche quando avesse avuto una applicazione universale investendo il grosso della popolazione, rimaneva, per sua natura, un organismo locale: sia la condizione sia gli effetti del Panopticon erano di *immobilizzare* i soggetti; la sorveglianza serviva a evitare l'evasione o, quanto meno, a prevenire movimenti autonomi, contingenti ed erratici. Il Synopticon è per natura globale; l'atto di guardare svincola chi guarda dalla propria localizzazione, e lo trasporta almeno spiritualmente nel ciberspazio, dove la distanza non conta più, anche se, fisicamente, non ci si è mossi. Non conta più se gli oggetti del Synopticon, trasformati ora da *guardati* in *guardanti*, si muovono o stanno fermi. Dovunque siano e dovunque vadano, essi possono collegarsi - e lo fanno - alla rete extraterritoriale che permette ai molti di guardare i pochi. Il Panopticon *costringeva* la gente a una posizione in cui poteva essere guardata. Il Synopticon non ha bisogno di costringere nessuno, *seduce* la gente perché guardi. E i pochi che vengono guardati sono rigidamente selezionati. Per dirla con Mathiesen:

Conosciamo chi è autorizzato a penetrare i media dall'esterno per esprimere le proprie opinioni. Numerosi studi [...] hanno mostrato come essi appartengano sistematicamente alle *élites istituzionali*. Quanti vengono autorizzati ad accedere sono sistematicamente uomini - non donne - degli strati sociali più elevati, dotati di potere nella vita politica, nell'industria privata, nella pubblica amministrazione.

La tanto osannata «interattività» dei nuovi media è decisamente una esagerazione; si dovrebbe parlare piuttosto di un «medium interattivo a senso unico». Contrariamente a quanto gli accademici, essi stessi membri della nuova *élite* globale, tendono a credere, Internet e il Web non sono aperti a chiunque, ed è estremamente improbabile che si aprano a un utilizzo universale. Anche quanti hanno accesso, possono effettuare le proprie scelte solo nel quadro definito dagli organizzatori, che li invitano «a spendere tempo e denaro scegliendo tra le numerose opzioni offerte, e all'interno di quelle». Quanto agli altri, lasciati alla rete di televisioni via satellite o via cavo, non hanno altra possibilità che guardare, e non c'è la benché minima simmetria tra una parte e l'altra dello schermo. E poi cos'è che guardano?

I molti guardano i pochi. I pochi guardati sono delle celebrità. Possono venire dal mondo della politica, dello sport, della scienza o dello spettacolo, o essere noti specialisti dell'informazione. Quale che sia la provenienza, comunque, tutte le celebrità in mostra esibiscono il mondo delle celebrità, un mondo il cui principale tratto distintivo è proprio l'essere guardati, dai molti e in qualsiasi angolo del globo: si è globali in quanto si è dotati delle caratteristiche per essere guardati. Di qualsiasi cosa parlino quando sono in trasmissione, trasmettono il messaggio di uno stile di vita totale: la *loro vita*, il *loro stile di vita*. Chiedere quale impatto il loro messaggio possa avere su chi guarda «non è tanto come chiedere di timori e speranze preconcepite, ma è piuttosto come interrogarsi sugli 'effetti' della cristianità sulla propria visione del mondo o - in Cina - del confucianesimo sulla moralità della gente» [10].

Nel Panopticon, alcuni «locali» di fiducia controllavano altri locali (e prima dell'avvento del Panopticon, i comuni locali guardavano quelli che emergevano tra loro). Nel Synopticon, i locali guardano i globali. L'autorità dei secondi è assicurata dalla loro stessa distanza; i globali sono letteralmente «fuori di questo mondo», ma il loro circolare al di sopra dei mondi dei locali è molto più visibile, nel quotidiano e in forme invadenti, di quello degli angeli che un tempo aleggiavano sul mondo cristiano: allo stesso tempo

inaccessibili e visibili, superiori eppure *del* mondo, infinitamente superiori, ma tali da dare un esempio straordinario a tutti gli inferiori, perché possano seguirlo o sognare di seguirlo; ammirati e insieme invidiati, una monarchia che guida anziché governare. Segregati e separati in terra, i locali incontrano i globali nelle trasmissioni televisive dal cielo. Gli echi degli incontri hanno risonanza globale, sopraffacendo tutti i suoni locali riflessi dalle mura terrene, la cui impenetrabile solidità di prigione viene così rivelata e resa ancora più forte.

3.

E dopo lo stato-nazione?

«Per una generazione precedente», osserva Richard Sennett [01], «politica sociale voleva dire che le nazioni e, all'interno delle nazioni, le città erano in grado di controllare le proprie fortune; oggi si sta aprendo una frattura tra politica ed economia».

Con l'avvento globale della rapidità del movimento - con la dimensione tempo/spazio che, come indica David Harvey, «si va comprimendo» - alcuni oggetti si muovono più rapidamente di altri. «L'economia», il capitale, cioè il denaro e le altre risorse necessarie a fare delle cose, e ancor più denaro e più cose, si muove rapidamente; tanto da tenersi sempre un passo avanti rispetto a qualsiasi entità politica (come sempre, territoriale) che voglia contenerne il moto e farne mutare direzione. In tal caso, azzerare il tempo comporta un nuovo fenomeno: il totale annichilimento dei vincoli spaziali o, meglio, il totale «superamento della gravità». Qualsiasi cosa che si muova a una velocità vicina a quella dei segnali elettronici è praticamente libera da vincoli connessi al territorio all'interno del quale ha avuto origine, verso il quale si dirige, attraverso il quale passa.

Martin Woollacott ha di recente ben rappresentato le conseguenze di questo affrancamento:

Il gruppo svedese-svizzero Asea Brown Boveri ha annunciato che avrebbe tagliato il numero dei propri occupati in Europa occidentale di 57.000 unità, creando allo stesso tempo nuovi occupati in Asia. La Electrolux ha reagito con l'annuncio che avrebbe tagliato la propria forza lavoro globale dell'11%, concentrando la maggior parte dei tagli in Europa e nel Nord America. Anche la Pilkington Glass ha annunciato tagli significativi. In soli dieci giorni, tre imprese europee hanno tagliato un numero di posti di lavoro paragonabile a quelli che il governo inglese e quello francese hanno annunciato nelle loro più recenti proposte di politiche occupazionali [...].

La Germania, lo sappiamo tutti, ha perso un milione di occupati in cinque anni, e le sue imprese stanno attivamente costruendo impianti in Europa orientale, in Asia e in America Latina. Se l'industria dell'Europa occidentale si sposta massicciamente fuori della propria zona di origine, perderanno rilevanza tutti gli argomenti relativi al miglior modo in cui i governi devono affrontare la disoccupazione [02].

Portare in equilibrio i libri di quella che un tempo era ritenuta il quadro indispensabile di ogni pensiero economico, la *Nationalökonomie*, sta diventando sempre di più una

finzione contabile. Come Vincent Cable rileva nel suo recente pamphlet, «non è più chiaro cosa voglia dire descrivere la Midland Bank, o la lei, come britanniche (e così società come la British Petroleum, la British Airways, la British Gas o la British Telecom) [...]». In un mondo nel quale il capitale non ha fissa dimora e i flussi finanziari sono largamente fuori del controllo dei governi, molte delle leve della politica economica non funzionano più» [03]. E Alberto Melucci suggerisce che l'influenza rapidamente crescente delle organizzazioni sovranazionali, «planetarie», «ha avuto l'effetto sia di accelerare l'esclusione delle aree deboli sia di creare nuovi canali per l'allocazione delle risorse esenti, almeno in parte, dal controllo dei vari stati» [04]. Per G.H. von Wright, «sembra che lo stato-nazione si vada erodendo, o forse 'inacidendo'. Le forze erosive sono *transnazionali*». Gli stati-nazione restano l'unico contesto strutturale nel quale portare i conti in equilibrio e le uniche forze la cui iniziativa politica abbia un'efficacia. Perciò, la «transnazionalità» delle forze dell'erosione catapulta il loro operato fuori del campo delle azioni che siano dettate da consapevolezza, determinate a degli obiettivi e potenzialmente razionali. Come tutto ciò che elude tali azioni, queste forze, la loro fisionomia e i loro atti sono avvolti dal velo del mistero; sono oggetto di ipotesi più che di un'analisi attendibile. Come dice von Wright:

Le forze di carattere transnazionale sono in gran parte anonime e quindi difficili da identificare e non formano un sistema o un ordine unificato. Sono un agglomerazione di sistemi manipolati da attori in larga parte «invisibili». [...] Le forze in questione [non hanno] unità o coordinamento volto a uno scopo [...]. Il «mercato» non è tanto determinato da un'interazione tra forze in concorrenza che effettuano trattative, quanto dalle spinte e dagli strappi di una domanda manipolata, da bisogni creati artificialmente, e dal desiderio di rapidi profitti [05].

Tutto ciò avvolge la «dissoluzione» degli stati-nazione di un'aura da catastrofe naturale. Non se ne comprendono appieno le cause; e per quanto le si conosca, non si possono fare previsioni esatte; è certo, però, che averne la consapevolezza non può impedire il fenomeno. Il senso di difficoltà, una reazione prevedibile di fronte a una situazione che non è chiaro come si possa controllare, è stato individuato puntualmente e incisivamente nel titolo del volume di Kenneth Jowitt, *Il nuovo disordine mondiale*. Nell'età moderna ci siamo abituati all'idea che ordine vuol dire «tenere le cose sotto controllo». È questa sensazione – forse fondata, forse semplicemente illusoria – di «essere *in* controllo», cioè di esercitarlo, che ci manca di più.

L'attuale «nuovo disordine mondiale» non può essere spiegato ricorrendo alla semplice circostanza che spiega nel modo più ovvio e immediato la nostra sensazione di impotenza e di debolezza, ossia quella sorta di stato confusionale da «mattina dopo». Quello appunto che ci ha preso all'indomani della fine improvvisa del Grande Scisma e del crollo, altrettanto improvviso, della contrapposizione tra blocchi. Anche se, dobbiamo aggiungere, è stato certamente quel crollo a risvegliare la nostra attenzione sul «nuovo disordine». L'immagine di questo disordine globale piuttosto riflette la nuova consapevolezza – assecondata, ripeto, ma non necessariamente causata, dall'improvviso crollo della politica dei blocchi – della natura essenzialmente elementare e contingente di fenomeni che in passato sembravano rigidamente controllati o, almeno, «tecnicamente controllabili».

Prima del crollo del blocco comunista, la natura casuale, mutevole e imprevedibile dello stato globale delle cose non era tanto inesistente quanto invisibile, data la necessità quotidiana – che assorbiva tutte le energie e le attività intellettuali – di mantenere

l'equilibrio tra le potenze mondiali. Dividendo il mondo, la politica delle potenze trasmetteva un'immagine di totalità. Le divisioni del mondo erano ricomposte assegnando a ogni cantuccio e a ogni buco del globo il suo significato «nell'ordine globale delle cose», ossia nel conflitto che opponeva eppure manteneva le due sfere in un meticoloso equilibrio controllato, anche se sempre precario. U mondo era una totalità in quanto non conteneva nulla che potesse sfuggire a questa condizione significativa, e quindi nulla poteva sfuggire all'equilibrio tra le potenze, che coprivano una parte considerevole del mondo e gettavano nel cuneo della loro ombra la parte rimanente. Tutto al mondo aveva un significato, e tale significato discendeva da un centro diviso e tuttavia unico - dai due enormi blocchi di potere legati, inchiodati e incollati a vicenda in un combattimento estremo. Oggi che è finito il Grande Scisma, il mondo non appare più una totalità; sembra piuttosto un campo di forze disperse e disperate, che si manifestano in luoghi imprevedibili, mettendo in moto energie che nessuno realmente sa come arrestare.

Per dirla in poche parole: *nessuno ormai appare in controllo*. Peggio ancora, nelle attuali circostanze, non è chiaro a che risultati il controllo porterebbe. Come nel passato, tutte le iniziative e le azioni tendenti a creare ordine sono di carattere locale e riguardano specifici problemi; ma nessuna località ha più tanta arroganza da pronunciarsi in nome dell'umanità nel suo complesso - quando si pronuncia - o che trova l'umanità intera disposta ad ascoltarla e obbedire. E non esiste più alcun problema riguardante la totalità delle questioni globali su cui si possa coagulare un consenso globale.

Diventare universali o lasciarsi globalizzare?

Questa novella e spiacevole percezione del fatto che «le cose non sono più sotto controllo» è stata espressa (con scarsi frutti ai fini della chiarezza intellettuale) col concetto, oggi di moda, di globalizzazione. A voler scavare il suo significato più profondo, l'idea di globalizzazione rimanda al carattere indeterminato, ingovernabile e autopropulsivo degli affari mondiali; ancora, fa pensare all'assenza di un centro, di una sala di comando, di un consiglio di amministrazione, di un ufficio di direzione. La globalizzazione è il «nuovo disordine mondiale» di Jowitt espresso con altro nome.

Questo tratto - che non possiamo separare dall'idea stessa di globalizzazione - la differenzia radicalmente da un'altra idea, che in apparenza ha rimpiazzato: l'universalizzazione, una volta elemento costitutivo del moderno discorso sugli affari globali, ma ormai caduta in disuso, raramente menzionata e forse più o meno dimenticata da tutti salvo che dai filosofi.

Come i concetti di «civiltà», «sviluppo», «convergenza», «consenso» e molti altri termini chiave del pensiero proto- e classico-moderno, così l'idea di «universalizzazione» racchiudeva in sé la speranza, l'intenzione e la determinazione a creare un ordine; quella parola qualificava il senso di quanto ad essa veniva connesso o apparentato, ma significava soprattutto ordine *universale*, fare ordine su scala universale e davvero globale. Come gli altri concetti menzionati, l'idea di universalizzazione fu coniata sull'onda crescente delle capacità e delle risorse che le potenze moderne dispiegavano e delle ambizioni che la moderna intelligenza nutriveva. Quell'insieme di concetti annunciava all'unisono la volontà di cambiare e rendere migliore il mondo, di diffondere il mutamento e il progresso a una dimensione globale, cioè all'umanità intera. Allo stesso tempo dichiarava l'intenzione di rendere simili le condizioni e le *chances* di vita di tutti, dovunque; forse, addirittura, di renderle eguali.

Niente di quanto abbiamo appena detto sopravvive nel significato del termine globalizzazione, almeno nella forma che il discorso attuale gli attribuisce. Piuttosto che a *iniziative* e a *intraprese* globali, il nuovo termine si riferisce principalmente agli *effetti* globali – che, sappiamo bene, non sono né voluti né anticipati.

Sembra che uno dica: proprio così, le nostre azioni possono avere, e spesso hanno, effetti globali; ma no, non abbiamo, però, né sappiamo bene come ottenere i mezzi utili per pianificare ed eseguire determinate attività su scala globale. Insomma, «globalizzazione» non è quanto attiene a ciò che tutti noi, o almeno quelli tra noi dotati di maggiore iniziativa e risorse, vorremmo o spereremmo di *fare*; bensì a ciò *che cista accadendo*. L'idea di «globalizzazione» si riferisce espressamente alle «forze anonime» di von Wright, che operano nella vasta «terra di nessuno» – nebbiosa e melmosa, impossibile da attraversare e da dominare, al di sopra delle capacità che ciascuno di noi ha di progettare e agire.

Come mai, improvvisamente, abbiamo avvistato quest'ampia distesa di caos che l'uomo stesso ha creato? E non intendiamo l'ambiente «naturale», che la modernità si avviò a conquistare e domare, ma, per parafrasare la felice frase coniata da Anthony Giddens, la «giungla *costruita*», quella giungla emersa *dopo* le conquiste e i risultati del processo di civilizzazione. Forse perché ha acquisito quei caratteri formidabili di ostinatezza e malleabilità che da Durkheim in poi vengono considerati il segno distintivo della «dura realtà»?

Forse perché – è una spiegazione plausibile – sperimentiamo in misura crescente quanto siano deboli, o piuttosto impotenti, i normali, abituali, scontati ordinamenti e istituzioni. Tra questi ultimi, il primato nell'era moderna apparteneva allo stato. (Si è tentati di dire: allo stato *territoriale*, ma i concetti di stato e di «sovranità territoriale» sono divenuti, nella prassi e nella teoria moderne, sinonimi, e l'espressione «stato territoriale» diventa perciò pleonastica.) Per «stato» abbiamo esattamente inteso un ente che proclamava di possedere legittimità e legittimazione, un ente dotato di risorse sufficienti per introdurre e far rispettare le norme che informavano la conduzione degli affari entro un dato territorio. Per stato, ancora, abbiamo inteso quel complesso di regole e norme che nutrivamo la speranza trasformassero ciò che è contingente nel determinato, l'ambivalenza nella *Eindeutigkeit* – la chiarezza –, la casualità in regolarità; in breve, la primitiva foresta in un giardino ben disegnato, il caos in ordine.

Introdurre e stabilire l'ordine in una parte del mondo venne a significare istituire uno stato dotato della sovranità necessaria a raggiungere quell'obiettivo. Significò, necessariamente, l'ambizione di imporre un certo modello di ordine, voluto, a spese di altri modelli in concorrenza con quello. Un obiettivo che si poteva raggiungere solo creando uno stato che fungesse da mezzo propagatore, o impadronendosi del posto di guida di uno stato già esistente.

Max Weber ha definito lo stato quell'ente che si assicura il monopolio dei mezzi di coercizione e del loro impiego nel territorio su cui è sovrano. Cornelius Castoriadis mette in guardia contro la diffusa abitudine di confondere lo stato con il potere della società civile in quanto tale. «Stato», egli insiste, indica una maniera particolare di distribuire e coagulare il potere sociale, proprio al fine, per essere più precisi, di affinare la capacità di «ordinare». «Lo stato», dice Castoriadis, «è un'entità *separata* dalla collettività e costituita in maniera tale da assicurare la permanenza di tale separazione». Il nome di «stato» andrebbe riservato a quei casi in cui esso è costituito sotto forma di *Apparato statale* – quando implica una «burocrazia» civile, clericale o militare, un corpo separato, anche se solo in maniera rudimentale: in altre parole, un'organizzazione gerarchica che abbia un'area di competenza delimitata [06].

Sottolineiamo, peraltro, che tale «separazione del potere sociale dalla collettività» non fu un evento casuale, un accidente della storia. Il compito di fare ordine richiede notevoli risorse che *solo* lo stato, nella forma di apparato burocratico gerarchico, è in grado di mobilitare, utilizzare in maniera mirata, mettere in campo. Necessariamente, il potere legislativo ed esecutivo dello stato moderno si appoggiava su una triplice sovranità: militare, economica e culturale; in altre parole, sul dominio dello stato sulle risorse che un tempo mettevano in campo i poteri diffusi della società, ora tutti necessari per costituire e conservare l'ordine gestito e amministrato dallo stato. E a una capacità effettiva di fare ordine non si poteva pensare senza il supporto di una analoga capacità di difendere il territorio dalle sfide di altri modelli di ordine, sia esterni sia interni allo stato; dalla capacità di far quadrare i conti della *Nationalekonomie*; e dalla capacità di mobilitare sufficienti risorse culturali per difendere l'identità e la specificità dello stato mediante la specifica identità dei suoi sudditi o cittadini.

Solo alcune popolazioni, che aspiravano a una sovranità statale propria, disponevano di dimensioni e risorse sufficienti a superare prove così onerose, e potevano quindi proporsi come prospettive *realistiche* la conquista della sovranità e la costituzione in stato. I tempi in cui fu intrapresa e attuata quell'opera di ordinamento istituzionale, videro poche entità statuali guidare da protagoniste quel cambiamento. Analogamente, la costituzione stessa di uno stato sovrano richiedeva di regola che fossero soppresse analoghe ambizioni di numerose popolazioni minori, e finiva quindi per insidiare o espropriare quanto potesse rappresentare sia pure un barlume di inesprese capacità militari, di autosufficienza economica e identità culturale.

In tali circostanze, la «scena globale» era il teatro di relazioni politiche *interstatali*: il cui fine, attraverso conflitti armati e/o negoziati, era innanzitutto quello di fissare e preservare («attraverso garanzie internazionali») i confini che separavano e racchiudevano il territorio soggetto alla sovranità legislativa ed esecutiva di uno stato. La «politica globale», nei limiti in cui globale poteva definirsi l'orizzonte su cui spaziava la politica estera degli stati sovrani, atteneva principalmente alla difesa del principio della piena e non contestata sovranità di ciascuno stato sul proprio territorio, cancellando così i pochi «vuoti», gli spazi non occupati che rimanevano sulla mappa del mondo, e combattendo le pericolose ambivalenze che derivavano, di tanto in tanto, da sovranità configgenti e sovrapposte o da pretese territoriali non risolte. Con un ambiguo eppure enfatico riconoscimento di quell'impostazione, nella sessione istitutiva dell'Organizzazione dell'unità africana si decise all'unanimità di proclamare sacrosanti e immutabili tutti i nuovi confini degli stati – pur concordando nel ritenerli un retaggio assolutamente artificiale del periodo coloniale –. L'immagine dell'«ordine globale» si traduceva, in breve, nella somma di una serie di ordini locali, che venivano mantenuti grazie all'efficacia ed efficienza di controllo che uno, e uno solo, stato territoriale sapeva dispiegare. L'aspettativa comune era che ogni stato si allineasse nella reciproca difesa del diritto di ciascuno di essi a mantenere l'ordine.

A sovrastare quel mondo frantumato di stati nazionali, per quasi mezzo secolo, e sino a pochi anni fa, stavano due blocchi di potere. Ciascuno dei quali mirava a coordinare sempre più gli ordini gestiti dagli stati singoli all'interno delle rispettive sfere d'influenza sovranazionale, una sorta di «meta-sovranità» che muoveva dall'assunto che ciascuno stato singolo era insufficiente sul piano militare, economico e culturale. Graduale, ma inarrestabile, un nuovo principio fu propugnato nella prassi più rapidamente che nella teoria politica: quello di una integrazione *sovra-nazionale*. Per «scena globale» sempre più si volle vedere, quindi, il teatro nel quale a coesistere e a competere erano *gruppi di stati*, più che singoli stati.

L'istituzione a Bandung dell'incongruente «blocco dei non allineati», così come i

successivi e ricorrenti tentativi di allinearsi operati da quegli stati, significò riconoscere in maniera indiretta quel principio di divisione. Eppure i due blocchi boicottarono quell'iniziativa con un'azione costante ed efficace, unanimi almeno su un punto: per entrambi il resto del mondo equivaleva, nel XX secolo, a quelle che erano state le «aree vuote» nel XIX secolo, quando scattò la gara per istituire gli stati e determinare i loro confini. Il non-allineamento, il rifiuto di allearsi con uno dei due superblocchi, l'ostinato attaccamento all'antiquato e sempre più obsoleto principio della suprema sovranità dello stato, tutti questi principi nell'era dei blocchi vennero considerati alla stregua di quelle ambiguità da «terra di nessuno» che proprio gli stati moderni, nell'età della loro formazione, avevano combattuto con le unghie e i denti, in competizione e, ciò malgrado, all'unisono.

La sovrastruttura politica del Grande Scisma finì con l'occultare le più profonde e - come si è poi dimostrato - più rilevanti e durature deviazioni che si andavano determinando nel meccanismo degli ordinamenti statuali. Il mutamento influenzò soprattutto il ruolo dello stato. Le tre colonne su cui si reggeva la sovranità erano state incrinata e non le si poteva più restaurare. L'autosufficienza militare, economica e culturale, o meglio, la capacità autopropulsiva a sostenersi da parte di uno stato - di qualsiasi stato - cessò di essere una prospettiva perseguibile. Come potevano conservare la loro capacità d'imporre il rispetto della legge e l'ordine? Gli stati dovettero perseguire alleanze e rinunciare volontariamente a sfere sempre più ampie della propria sovranità. E quando la cortina venne finalmente strappata, si scoprì una scena inusitata, popolata da personaggi bizzarri.

C'erano ora stati che - lungi dall'essere costretti a rinunciare ai propri diritti sovrani - si attivavano energicamente per privarsene, invocando che venisse strappata la loro sovranità e venisse dissolta nelle formazioni sovranazionali.

Spuntavano gruppi etnici locali mai sentiti prima d'allora o dimenticati, etnicità estinte da lungo tempo e tuttavia rinate, ovvero adesso debitamente inventate, spesso troppo piccole, povere e inette per superare le tradizionali prove che richiede la conquista della sovranità. Eppure ora aspiravano a creare stati propri, stati con tutte le pompe della sovranità politica e il diritto di legiferare e mantenere l'ordine pubblico nei propri territori. C'erano nazioni vecchie e nuove che sfuggivano dalle gabbie del federalismo nelle quali erano state imprigionate contro la propria volontà dall'ormai estinta superpotenza comunista, ma solo per usare la loro nuova libertà di decisione per rinunciare alla propria indipendenza, politica, economica e militare all'interno del Mercato europeo e nella Nato [07]. Le nuove possibilità, derivanti proprio dall'ignorare quanto la condizione di «stato» sia dura e onerosa, hanno trovato uno sbocco nelle dozzine di «nuove nazioni» che si affrettano ad aprire i propri uffici nella sede già sovraffollata delle Nazioni Unite, dove inizialmente non ci si aspettava di dover ospitare un numero così alto di stati membri «eguali».

Paradossalmente, è stato il *crollo* della sovranità dello stato, non il suo trionfo, a rendere tanto popolare l'idea di stato. Una volta che il voto espresso dalle Seychelles alle Nazioni Unite pesa quanto quello del Giappone, osserva caustico Eric Hobsbawm, «facilmente potrà presto accadere che la maggioranza degli stati membri delle Nazioni Unite sia costituita di entità del ventesimo secolo (repubblicano) che sono l'analogo della Sassonia-Coburgo-Gotha o dello Schwarz-burg-Sonderhausen» [08].

La nuova espropriazione: stavolta dello stato.

In effetti non ci si aspetta più che i nuovi stati, così come quelli di più antica istituzione ma nelle loro attuali condizioni, svolgano la maggior parte delle funzioni che venivano un tempo considerate la *raison d'être* delle burocrazie statali. Colpisce maggiormente che, tra le funzioni abbandonate dallo stato ortodosso o strappate al suo controllo, ci sia la difesa dell'«equilibrio dinamico»: quella che Castoriadis ha descritto come «Papprossimativa eguaglianza tra i ritmi di crescita dei consumi e dell'aumento della produttività», che in vari momenti ha indotto gli stati sovrani a imporre ora vincoli alle importazioni ora alle esportazioni, barriere tariffarie o stimoli di tipo keynesiano sulla domanda interna diretti e gestiti dagli stessi apparati statali [09]. Il controllo di tale «equilibrio dinamico» è ora al di là della portata, anzi al di là delle ambizioni, della stragrande maggioranza degli stati, per altro verso sovrani (nel senso ristretto che attiene all'ordine pubblico). La stessa distinzione tra mercato interno e mercato globale, o più in generale tra ciò che è «interno» ed «esterno» allo stato, è estremamente difficile da mantenere, se non nel senso più ristretto di «controllo di polizia del territorio e della popolazione».

Le tre colonne su cui si regge la sovranità sono ormai spezzate. E possiamo affermare che le conseguenze maggiori vengono dalla distruzione della colonna dell'economia. Oggi gli stati-nazione non riescono più a far quadrare i conti quando a prevalere nella sfera della propria sovranità sono gli esclusivi interessi della popolazione. E per questo, sempre di più, si trasformano in esecutori e plenipotenziari di forze che non hanno nessuna speranza di controllare sul piano politico. Grazie alla nuova «porosità» di tutte le pretese «economie nazionali» e alla natura effimera, elusiva e non territoriale dello spazio in cui essi operano - sostiene un analista politico radicale latino-americano - i mercati finanziari globali «impongono le proprie leggi e regole all'intero pianeta. La 'globalizzazione' non fa altro che estendere la loro logica alla totalità degli aspetti della vita». Gli stati non hanno sufficienti risorse o libertà di manovra per sopportarne la pressione per una semplice ragione: «pochi minuti sono sufficienti a far crollare le imprese e gli stati stessi».

Nel cabaret della globalizzazione, lo stato fa lo strip-tease e alla fine dello spettacolo resta con il minimo indispensabile: i suoi poteri di repressione. Una volta distrutta la sua base materiale, annullata la sua sovranità e la sua indipendenza, cancellata la sua classe dirigente, lo stato nazione diviene un semplice servizio di sicurezza per le grandi imprese [...]. I nuovi padroni del mondo non hanno bisogno di governare direttamente. I governi sono incaricati di amministrare gli affari per loro conto [10].

Grazie alla diffusione indiscriminata e inarrestabile di regole a favore della libertà commerciale e soprattutto della libertà di movimento dei capitali e della finanza, l'«economia» sfugge progressivamente al controllo politico; in realtà, il significato primo che il termine «economia» ha assunto è «ciò che attiene all'area del non politico». Quanto resta della politica dovrebbe essere affrontato, come ai vecchi tempi, dallo stato, ma lo stato non può toccare nulla che riguardi la vita dell'economia; qualsiasi passo in quella direzione vedrebbe una immediata e furente reazione punitiva dei mercati mondiali. L'impotenza economica dello stato sarebbe ancora una volta messa immediatamente in luce, umiliando i governi prò tempore in carica. Secondo i calcoli di René Passet [11], le transazioni finanziarie valutarie puramente speculative raggiungono il volume di 1.300 miliardi di dollari al giorno, cinquanta volte maggiore del volume degli scambi commerciali e quasi pari al totale di 1.500 miliardi di dollari cui ammontano le riserve complessive di tutte le «banche centrali» mondiali. «Nessuno stato», conclude Passet, «può quindi resistere più di pochi giorni alle pressioni speculative dei 'mercati'».

L'unico compito che lo stato può svolgere e ci si aspetta che svolga in campo economico è di assicurare l'«equilibrio del bilancio», tenendo sotto controllo le pressioni che vengono esercitate localmente per più energici interventi dello stato nella gestione delle imprese e per la difesa della popolazione dalle conseguenze più sinistre dell'anarchia del mercato. Jean-Paul Fitoussi ha di recente notato che

Un tale programma, però, non può essere attuato, senza che in un modo o nell'altro l'economia non venga estromessa dal campo della politica. Un ministero delle Finanze resta senza dubbio un male necessario, ma si farebbe volentieri a meno del ministero dell'Economia (ossia, del governo dell'economia). In altri termini, il governo andrebbe privato delle sue responsabilità nella politica macroeconomica [12].

Dobbiamo quindi sostenere, contro le opinioni spesso ripetute ma non per questo più vere, che non c'è alcuna contraddizione, né logica né pratica, tra la nuova extraterritorialità del capitale (completa nel caso della finanza, quasi completa per il commercio e molto avanzata per la produzione industriale) e il nuovo proliferare di stati sovrani deboli e impotenti. La corsa a ritagliare entità territoriali «politicalmente indipendenti» sempre nuove e più deboli e meno dotate di risorse e di capacità non si oppone alle tendenze globalizzate dell'economia; la frammentazione politica non è un «bastone tra le ruote» dell'emergente «società mondiale», le cui connessioni sono date dalla libera circolazione delle informazioni. Al contrario, sembrano esserci una intima relazione, un reciproco condizionamento e un altrettanto reciproco rafforzamento tra la «globalizzazione» di tutti gli aspetti dell'economia e la rinnovata enfasi sul «principio territoriale».

Per la loro libertà di movimento e la possibilità illimitata di perseguire i propri fini, la finanza, il commercio e l'industria dell'informazione globali dipendono dalla frammentazione politica - il *morcellement* - della scena mondiale. Avendo tutti sviluppato, si potrebbe dire, un interesse rilevante per la «debolezza statale», per stati *deboli* ma tuttavia tali da *rimanere stati*. Deliberatamente o inconsciamente, queste istituzioni interstatali, sovralocali, che sono state poste in essere e che possono agire con il consenso del capitale globale, esercitano pressioni coordinate su tutti gli stati membri e sugli stati indipendenti per distruggere sistematicamente qualunque fattore possa impedire o rallentare la libertà di movimento dei capitali o limitare la libertà del mercato. Aprire tutte le porte e abbandonare ogni idea di autonomia nella politica economica è tuttavia la precondizione, che docilmente si accetta, per essere ammessi all'assistenza finanziaria delle banche mondiali e dei fondi monetari. Il nuovo ordine mondiale, che troppo spesso appare piuttosto come un nuovo *disordine* mondiale, ha bisogno proprio di stati deboli per conservarsi e riprodursi. Quasi-stati deboli possono facilmente venire ridotti all'(utile) ruolo di commissariati locali di polizia, che assicurano quel minimo di ordine necessario a mandare avanti gli affari, ma che non vanno temuti come freni efficaci per la libertà delle imprese globali.

Separare l'economia dalla politica e sottrarre la prima agli interventi regolatori della seconda comporta la totale perdita di potere della politica, e fa prevedere ben altro che una semplice redistribuzione del potere nella società. L'attività politica come tale, quella che Claus Offe definisce «la capacità di compiere scelte collettive vincolanti e di metterle in atto», è diventata problematica. «Invece di chiederci cosa vada fatto, potremmo piuttosto esplorare più utilmente se c'è qualcuno in grado di fare ciò che va fatto». Dato che «i confini sono diventati permeabili» (certo, applicando una grande selettività) «le

sovranità sono divenute nominali, il potere anonimo, la sua sede vuota». Siamo ancora lontani dal capolinea, ma il processo continua, apparentemente inarrestabile. «La caratteristica dominante può venire descritta come un 'allentare i freni': deregolamentazione, liberalizzazione, flessibilità, fluidità crescente, semplificazione delle transazioni sui mercati finanziari immobiliari e del lavoro, diminuzione degli oneri fiscali, ecc.» [13]. Quanto più queste caratteristiche prevalgono, tanto più diminuisce il potere nelle mani delle entità che le promuovono, le quali, per la crescente carenza di risorse, sempre meno possono permettersi di esercitare il potere anche volendo o dovendolo fare.

Dalla nuova libertà globale di movimento discende che appare sempre più difficile, forse assolutamente impossibile, rimodellare i problemi sociali attraverso un'efficace azione collettiva.

La gerarchia globale della mobilità.

Ricordiamo ancora una volta quanto Michel Crozier ha messo in luce molti anni fa a proposito della burocrazia. Tutte le forme di dominio, notava nel suo studio innovativo, consistono nel perseguire sempre una strategia essenzialmente simile: lasciare la massima libertà di manovra ai dominatori, imponendo allo stesso tempo vincoli più stringenti all'autonomia di decisione dei dominati.

Un tempo tale strategia fu applicata con successo dai governi statali, che però oggi si trovano a doverla subire. E oggi la fonte principale di sorprese e di incertezze sono i «mercati», in primo luogo la finanza mondiale. Non è difficile vedere perciò che la sostituzione di «stati deboli» territoriali con qualche autorità globale, legislativa e di polizia, sarebbe dannosa per gli interessi dei «mercati mondiali». È perciò facile sospettare che, lungi dal rappresentare fenomeni opposti e in reciproco conflitto, la frammentazione politica e la globalizzazione economica sono alleate e cospirano agli stessi fini.

L'integrazione e la parcellizzazione, la globalizzazione e la territorializzazione sono quindi *processi complementari*. Più precisamente, sono due facce dello stesso processo; quello che sta ridistribuendo su scala mondiale sovranità, potere e libertà d'azione, un fenomeno innescato (ma non determinato) da un salto radicale nella tecnologia della velocità. La coincidenza e l'intreccio di sintesi e dissipazione, integrazione e scissione sono fenomeni nient'affatto accidentali, e ancor meno possiamo modificarli.

Proprio a causa di questi intrecci e coincidenze delle due tendenze apparentemente opposte, messe entrambe in moto dall'impatto di frammentazione e divisione generato dalla nuova libertà di movimento, i cosiddetti processi «di globalizzazione» finiscono per ridistribuire privilegi e privazioni di diritti, ricchezze e povertà, risorse e impotenza, potere e mancanza di potere, libertà e vincoli. Oggi si svolge sotto i nostri occhi un processo globale di stratificazione, che determina una nuova gerarchia socio-culturale su scala mondiale.

Le quasi-sovranità, le divisioni di territori e la segregazione di identità che la globalizzazione dei mercati e delle informazioni promuove e rende essenziali non riflettono diversità tra partner che siano uguali. Quella che per alcuni è una libera scelta, su altri discende come un destino crudele. E poiché questi «altri» crescono in maniera inarrestabile e affondano sempre di più nella disperazione di una vita senza prospettive, si potrebbe forse parlare di *glocalizzazione* (termine appropriato con cui Roland Robertson illumina l'inestricabile unità delle spinte alla «globalizzazione» e alla «localizzazione», un fenomeno che il concetto unilaterale di globalizzazione invece oscura). Insomma, possiamo definire il fenomeno sotto i nostri occhi principalmente come il processo di

concentrazione di capitale, finanze e delle altre risorse che consentono scelte e efficacia nell'agire, ma anche – forse soprattutto – di *concentrazione nella libertà* di muoversi e di agire (due libertà che in pratica sono diventate sinonimi).

Commentando l'ultimo *Human Development Report* delle Nazioni Unite, secondo cui le ricchezze complessive dei primi 358 «miliardari globali» equivalgono al reddito complessivo dei 2,3 miliardi di persone più povere (il 45% della popolazione mondiale), Victor Keegan [14] ha chiamato l'attuale redistribuzione delle risorse mondiali «una nuova forma di banditismo da strada». Solo il 22% della *ricchezza* complessiva appartiene ormai ai cosiddetti «paesi in via di sviluppo», che rappresentano circa l'80% della popolazione mondiale. E, ciò malgrado, non è affatto questo il limite che toccherà la polarizzazione, dato che la quota del *reddito* globale che attualmente va ai poveri è ancora inferiore: nel 1991, l'85% della popolazione mondiale ha ottenuto solo il 15% del reddito. Non ci si può meravigliare quindi se il magrissimo 2,3% della ricchezza globale posseduto trentannni fa dal 20% dei paesi più poveri è diminuito ancora, toccando attualmente 11,4%.

Anche la rete globale delle comunicazioni, osannata come la via a una nuova libertà senza precedenti, e soprattutto come il fondamento tecnologico di una imminente eguaglianza, è evidentemente usata con criteri di alta selettività; assomiglia a una sottile fenditura in un muro assai spesso, piuttosto che a un cancello. «Oggi tutti i computer non fanno altro per il Terzo Mondo che raccontarne il declino con maggiore efficienza», dice Keegan. E conclude: «Se, come ha osservato un critico americano, i 358 miliardari decidessero di tenersi più o meno cinque milioni di dollari ciascuno, di accontentarsi di quelli e di dare via il resto, in pratica potrebbero raddoppiare i redditi annuali di quasi la metà della popolazione mondiale. E mio nonno avrebbe le ruote».

Secondo John Kavanagh, del Washington Institute of Policy Research:

La globalizzazione ha dato agli ultra ricchi maggiori occasioni per fare soldi più in fretta. Queste persone hanno utilizzato le tecnologie più moderne per muovere con grande rapidità ingenti somme di denaro attraverso il globo e per speculare con sempre maggiore efficienza. Sfortunatamente, la tecnologia non ha alcun impatto sulla vita dei poveri. In realtà la globalizzazione è un paradosso: mentre ha effetti molto positivi per pochissimi, taglia fuori o mette ai margini due terzi della popolazione mondiale [15].

Secondo il folklore della nuova generazione delle «classi illuminate», che si sviluppano nel nuovo mondo coraggioso e monetarista del capitale nomade, aprire le chiuse e far saltare tutte le dighe create dallo stato renderebbe il mondo un luogo di maggiori libertà per tutti. Secondo tali tesi folcloristiche, la libertà (di commercio e di capitali, prima di tutto) è la serra nella quale la ricchezza crescerebbe come non è mai cresciuta prima: e una volta moltiplicata la ricchezza, essa sarebbe a disposizione di tutti. I poveri nel mondo – vecchi o nuovi, tali per eredità o per l'azione dei computer – diffidi-mente potrebbero riconoscere la propria condizione in questa favola. I media sono il messaggio, e i mezzi attraverso i quali l'istituzione di mercati su scala mondiale viene attuata non facilitano ma, al contrario, precludono l'atteso effetto di «diffusione dall'alto» della ricchezza. Nascono nuove fortune, germogliano e fioriscono nella realtà virtuale, assolutamente isolate dalle grezze realtà fuori moda dei poveri. La creazione della ricchezza sta per emanciparsi finalmente dalle sue eterne connessioni – vincolanti e irritanti – con la produzione, l'elaborazione dei materiali, la creazione di posti di lavoro, la direzione di altre persone. I vecchi ricchi avevano bisogno dei poveri per diventare e restare ricchi; e tale dipendenza

mitigava sempre i conflitti di interesse e faceva fare qualche sforzo, per quanto tenue, per prendersi cura degli altri. I nuovi ricchi non hanno più bisogno dei poveri. Finalmente la beatitudine della libertà estrema è vicina.

Che le promesse degli effetti della libertà dei traffici siano menzogne lo si tiene ben nascosto; e dai rapporti che vengono stilati nelle terre della «glocalizzazione» non è facile rilevare la connessione tra la crescente miseria e disperazione dei molti «rimasti a terra» e le nuove libertà dei pochi che possono muoversi. Sembra, invece, che i due fenomeni appartengano a due mondi diversi, e che essi abbiano ognuno le proprie cause, nettamente distinte. Non si indovinerebbe mai, sulla base di quei rapporti, che il rapido arricchimento e il rapido impoverimento discendano dalla stessa radice, che i «vincoli» e il «restare a terra» dei poveri siano un risultato altrettanto valido e giustificato quanto le pressioni alla «glocalizzazione» che esercitano le nuove libertà, per le quali il cielo è l'unico limite di quanti hanno successo – come non si ricaverebbe mai dalle analisi sociologiche dell'olocausto e di altri genocidi che questi sono fenomeni altrettanto intrinseci nella società moderna, del progresso economico, tecnologico, scientifico e degli attuali tenori di vita.

Come ha di recente spiegato Ryszard Kapuscinski, tra i più agguerriti cronisti della vita contemporanea, si riesce a nascondere la realtà mediante tre espedienti (tra loro connessi) cui fanno continuamente ricorso i mezzi di comunicazione nel tenere la regia degli occasionali e un po' ambigui episodi di interesse pubblico per i problemi dei «poveri del mondo» [16].

In primo luogo, la notizia di una carestia – presumibilmente l'ultimo motivo in grado ancora di incrinare la quotidiana indifferenza – viene presentata di norma assieme a un enfatico memento: quegli stessi paesi lontani in cui la gente «vista in televisione» muore di fame e di malattie – raccontano i notiziari – sono il luogo di nascita delle «tigri asiatiche», gli esemplari beneficiari dei nuovi sistemi, innovativi e coraggiosi, di fare le cose. Non conta che tutte le «tigri» messe assieme comprendano non più dell'1% della popolazione della sola Asia. Si assume che esse dimostrino proprio quanto si doveva provare, che cioè la disastrosa situazione degli affamati e degli indolenti deriva da una loro scelta particolare: ci sono alternative, e sono percorribili, ma non le si persegue perché mancano capacità e iniziativa. Il messaggio implicito è che responsabili del loro destino sono i poveri stessi; che potrebbero, come hanno fatto le «tigri», scegliere facili prede non ha nulla a che fare con l'appetito di quelle stesse «tigri».

In secondo luogo, le notizie sono organizzate e presentate in maniera tale da ridurre il problema della povertà e delle privazioni al semplice problema della fame. Questo stratagemma raggiunge due risultati con un colpo solo: si minimizza l'effettiva portata della povertà (800 milioni di persone sono permanentemente nutrite in maniera insufficiente, ma quattro miliardi di esse – due terzi della popolazione mondiale – vivono in povertà) e si circoscrive il compito da affrontare alla ricerca delle risorse alimentari per gli affamati. Ma, come illustra Kapuscinski, questa presentazione del problema della povertà (uno dei recenti numeri dell'«Economist» analizza la povertà nel mondo sotto il titolo *Come nutrire il mondo*) «degrada terribilmente, in pratica nega la piena umanità alla gente che vorremmo, dichiaratamente, assistere». L'equazione «povertà = fame» in realtà occulta molti altri, complessi, aspetti della povertà: «condizioni di vita e abitazioni orribili, malattie, analfabetismo, aggressioni, famiglie in disfacimento, allentamento dei legami sociali, assenza di futuro e di capacità produttive», affezioni che non possono essere curate con i biscotti alle proteine e il latte in polvere. Kapuscinski ricorda di aver vagabondato per città e villaggi africani incontrando bambini «che non [gli] chiedevano pane, acqua, cioccolato o giocattoli, ma una penna biro, perché andavano a scuola e non

avevano nulla con cui scrivere».

Aggiungiamo che viene accuratamente evitato qualsiasi collegamento tra le orrende fotografie della carestia, presentate dai mezzi di comunicazione, e la distruzione del lavoro e dei posti di lavoro (ossia le cause globali della povertà locale). La gente la si ritrae con la sua fame, ma per quanto l'osservatore si sforzi non vedrà nelle foto un solo strumento di lavoro, né terreni arabili né capi di bestiame, e non sentirà alcun riferimento ad essi. Come se non ci fosse alcun collegamento tra le vuote cantilene di «alzati e fai qualcosa», indirizzate ai poveri in un mondo che non ha più bisogno di manodopera, certo non nelle terre dove la gente sullo schermo muore di fame, e la situazione della gente offerta alla benevolenza, un po' carnevalesca, dovuta a qualche moderato slancio moralistico. Le ricchezze sono globali, la miseria è locale, ma non c'è un rapporto causale tra le due; almeno, non nello spettacolo di chi distribuisce il cibo e di chi lo riceve.

Victor Hugo fa esclamare energicamente a Enjolras, uno dei suoi personaggi, un attimo prima della sua morte su una delle molte barricate del XIX secolo: «il ventesimo secolo sarà felice». In realtà, commenta René Passet, «le stesse tecnologie dell'immateriale che confortavano quella promessa comportano allo stesso tempo la sua negazione», in particolare se «le accompagna la frenetica politica di liberalizzazione planetaria dei movimenti valutari e dei capitali». Le tecnologie, che di fatto aboliscono spazio e tempo, non hanno bisogno di troppo tempo per spogliare e impoverire lo spazio. Esse rendono i capitali davvero globali, ma costringono quanti non possono né seguire né arrestare le nuove tendenze al nomadismo del capitale a guardare impotenti all'affievolimento e alla scomparsa del proprio modo di vivere e dei propri mezzi di sostentamento e a chiedersi da dove arriverà la rovina. I movimenti globali delle risorse finanziarie sono forse altrettanto immateriali delle reti elettroniche che attraversano, ma le tracce che i loro viaggi lasciano nei luoghi sono drammaticamente tangibili e reali: «spopolamento qualitativo», distruzione di economie locali che in passato erano in grado di sostenere i propri abitanti, l'esclusione di milioni di persone, che diventano incapaci di farsi assorbire dalla nuova economia globale.

In terzo luogo, continua Kapuscinski, lo spettacolo dei disastri, così come viene presentato dai mezzi di informazione, conforta e rafforza l'indifferenza etica del giorno per giorno in un altro modo, salvo poi a liberare l'offerta di sentimenti morali che si è andata accumulando. Il loro effetto di lungo periodo è che «la parte sviluppata del mondo si circonda di una cintura protettiva di disimpegno, erige un Muro di Berlino globale; le informazioni che provengono 'da fuori' sono rappresentazioni di guerre, delitti, droghe, saccheggi, malattie contagiose, rifugiati e fame; ossia di qualcosa che ci minaccia». Solo raramente, e invariabilmente in tono sommessso, ci viene detto delle armi omicide usate in quelle zone. Meno spesso, se non per nulla, ci viene ricordato quanto sappiamo, ma che preferiamo non ci venga detto: che queste armi, usate per trasformare lontane patrie in campi di battaglia, sono state fornite dalle nostre fabbriche, gelose dei loro ordini accumulati e orgogliose della loro produttività e competitività - la linfa vitale della nostra amata prosperità -. E un'immagine sintetica di come lasciamo che la brutalità si sedimenti nella coscienza diffusa, un'immagine di degradazione, di «zone infrequentabili» scritto con caratteri enormi, un ingrandimento di un'area fuori controllo, un mondo alieno, subumano, al di là dell'etica e di ogni possibile salvezza. I tentativi di salvare quel mondo dalle peggiori conseguenze della propria brutalità possono avere effetti solo temporanei e alla lunga non possono che fallire; tutti i salvagente che lanciamo possono facilmente trasformarsi in cappi.

L'associazione tra località remote e omicidi, epidemie e saccheggi svolge anche un'altra funzione. Data la loro mostruosità, si può solo ringraziare Iddio perché si tratta di entità

locali *lontane*, e pregare che continuino ad esserlo. Che gli affamati vogliano andare dove di cibo ce n'è abbastanza è quanto ci si potrebbe naturalmente aspettare da esseri umani razionali; lasciarli agire in base alla loro volontà è anche quanto la coscienza dovrebbe suggerire come comportamento corretto, moralmente preferibile. E a causa di quest'innegabile razionalità e correttezza etica che il mondo razionale e moralmente cosciente si sente così umiliato dalle prospettive di migrazioni di massa dei poveri e degli affamati; è così difficile, senza sentirsi colpevoli, negare ai poveri e agli affamati il diritto di andare dove l'abbondanza di cibo è maggiore; ed è virtualmente impossibile avanzare argomenti razionalmente convincenti per provare che le migrazioni sarebbero, per loro, decisioni irragionevoli. La sfida è davvero terribile: si deve negare agli altri lo stesso diritto alla libertà di movimento di cui si fa il panegirico definendolo il massimo risultato della globalizzazione mondiale e il segno della sua prosperità crescente...

Il quadro disumano che regna nelle terre dove i possibili emigranti risiedono è perciò molto utile, poiché rafforza decisioni prive di un fondamento razionale ed etico che possa sostenerle. Esso contribuisce alla volontà di far restare locali i locali, permettendo allo stesso tempo ai globali di viaggiare con la coscienza pulita.

4.

Turisti e vagabondi

Oggi siamo tutti in movimento. Molti di noi si spostano, cambiano abitazione, o vanno avanti e indietro tra posti che casa loro non sono. Alcuni di noi non hanno bisogno di uscire per viaggiare: possiamo correre o svolazzare attraverso la Rete, raccogliendo o mischiando sullo schermo del computer messaggi nati in angoli opposti del globo. E la maggior parte di noi, così, si muove, anche se fisicamente, cioè con il proprio corpo, sta ferma. Lo facciamo, secondo le nostre abitudini, quando restiamo incollati alle poltrone e ci spostiamo da un canale all'altro sullo schermo televisivo, entrando o uscendo, via cavo o via satellite, da spazi stranieri a una velocità molto superiore a quella dei jet supersonici e dei razzi cosmici. Ma non vi sostiamo mai tanto a lungo da diventare qualcosa più di semplici visitatori, da sentirci a *casa nostra*.

Nel mondo in cui abitiamo, la distanza non sembra contare molto. A volte sembra che esista soltanto per essere cancellata; come se lo spazio fosse solo un costante invito a minimizzarlo, confutarlo, negarlo. Lo spazio ha smesso di essere un ostacolo – basta una frazione di secondo per conquistarlo.

Non ci sono più «confini naturali», né spazi da occupare. Dovunque ci troviamo a un dato momento, non possiamo fare a meno di sapere che potremmo essere altrove, quindi ci sono sempre meno motivi per stare in un luogo piuttosto che in un altro (e sentiamo spesso un estremo bisogno di inventarceli). Lo spiritoso adagio di Pascal si è dimostrato una profezia che si avvera: viviamo effettivamente in uno strano circolo il cui centro è ovunque e la cui circonferenza non è da nessuna parte (o forse, chissà, non è il contrario?).

Così, almeno nello spirito, siamo tutti viaggiatori. O, come ha detto Michael Benedikt, «il significato stesso di collocazione geografica comincia a essere messo in discussione a qualsiasi livello. Siamo diventati nomadi – ma sempre in contatto l'uno con l'altro» [01].

Ma anche se non affrontiamo strade o non saltiamo da un canale all'altro, siamo in movimento in un altro senso, più profondo, non importa che ci piaccia farlo o che lo detestiamo. L'idea di «stato di riposo», di immobilità, ha senso solo in un mondo che sta fermo o che si potrebbe considerare fermo: in luoghi con mura solide, strade fisse e cartelli indicatori sufficientemente stabili da arrugginire. Non si può «stare fermi» sulle sabbie mobili. E non si può stare fermi nel nostro mondo tardomoderno o postmoderno, un mondo i cui punti di riferimento sono su ruote in movimento, le cui istruzioni è seccante vedere svanire dalla vista prima che le si possa leggere per intero, ponderarle e

seguirle. Di recente il professor Ricardo Petrella dell'Università Cattolica di Lovanio ha riassunto la situazione con molta precisione: «La globalizzazione spinge le economie a produrre l'effimero, l'instabile (con una riduzione drastica e generale della vita utile di prodotti e servizi), il precario (posti di lavoro temporanei, flessibili, a tempo parziale)» [02].

Per farsi strada a gomitate nel denso e opaco, «deregolamentato» campo di battaglia della competitività globale, e poter conquistare l'attenzione del pubblico, beni, servizi e messaggi devono indurre desideri, e a questo fine devono sedurre i possibili clienti e battere i concorrenti proprio nella seduzione. Ma una volta che ci sono riusciti, devono fare spazio, e in fretta, per altri oggetti di desiderio, nel timore che si possa arrestare la caccia globale ai profitti, sempre maggiori (ribattezzati «crescita economica»). L'industria di oggi è sempre più legata alla produzione di attrazioni e di tentazioni. Ed è nella loro natura che esse ci tentino e seducano solo finché ci invitano e ci richiamano da quella distanza che chiamiamo futuro; le tentazioni, invece, non possono sopravvivere a lungo alla resa di chi è stato tentato, così come il desiderio, una volta soddisfatto, non può sopravvivere a se stesso.

Per questa caccia a inventare nuovi desideri, piuttosto che a soddisfarli, non vediamo chiaramente un approdo. La nozione stessa di «limite» comporta dimensioni di spazio e tempo. Se «eliminiamo l'attesa dal desiderio» otteniamo l'effetto di eliminare il desiderio dall'attesa. Proviamo ora, in linea di principio, a ridurre qualsiasi ritardo alla misura di un istante, sicché nella vita di un uomo si possano immagazzinare infiniti eventi temporali. Proviamo ancora a comprimere qualsiasi distanza in una compresenza, sicché nessuna scala spaziale sia per definizione troppo grande per chi esplora sensazioni nuove. Che significato potrà mai avere il concetto di «limite»? Senza senso, senza un significato, la ruota magica della tentazione e del desiderio non potrà mai perdere la propria spinta. Le conseguenze sono enormi, per chi sta in alto e per chi sta in basso, come ha scritto in maniera convincente Jeremy Seabrook:

La povertà non può essere «curata», perché non è un sintomo della malattia del capitalismo. E vero il contrario: essa è prova della sua forte tempra, della sua spinta a accumulare e attivarsi sempre più [...]. Anche i più ricchi si lamentano soprattutto per le cose cui devono rinunciare [...]. Anche i più privilegiati sono costretti a portarsi dentro l'urgente spinta ad acquisire [03].

Consumatori nella società dei consumi.

La nostra è una società dei consumi. Ma quando parliamo di società dei consumi, abbiamo in mente qualcosa di più che non la banale osservazione che tutti i membri della nostra società consumano; tutti gli esseri umani, e anche tutte le creature viventi hanno sempre «consumato», da tempo immemorabile. Ciò che abbiamo in mente è che la nostra «società dei consumi» lo è nello stesso senso profondo e fondamentale in cui la società dei nostri predecessori, la società moderna nella sua fase di fondazione, industriale, era una «società della produzione, dei produttori». Quel tipo più vecchio di società moderna occupava i suoi membri principalmente come produttori e soldati; e allo svolgimento di quel ruolo forgiava i suoi membri, come un dovere che sottoponeva e imponeva loro quale «norma». Per osservarla i cittadini dovevano esplicitare tutta la loro capacità e volontà di fare i produttori e i soldati. Ma nel suo attuale stadio tardomoderno (Giddens), secondo-moderno (Beck), surmoderno (Balandier) o postmoderno, la società moderna

ha scarso bisogno di una massa di manodopera industriale e di eserciti di leva; ha invece bisogno di impegnare i suoi membri nel ruolo di consumatori. La società attuale forma i propri membri al fine primario che essi svolgano il ruolo di consumatori. Ai propri membri la nostra società impone una norma: saper e voler consumare.

Naturalmente, vivere nella nostra società e aver vissuto in quella immediatamente precedente non comporta un salto tanto radicale da dover abbandonare del tutto un ruolo per assumerne un altro. In nessuno dei suoi due stadi, la società moderna può rinunciare a che i suoi membri producano le cose da consumare – e che, naturalmente, i componenti di entrambi i tipi di società hanno consumato e consumano –. La differenza tra i due stadi della modernità è «solo» una differenza di enfasi e di priorità; eppure il mutamento nell'enfasi determina una enorme differenza pratica, per ogni aspetto della società, della cultura e della vita individuale.

Le differenze sono così profonde e multiformi che giustificano pienamente che si parli della nostra come di una società dei consumi, un modello separato e distinto. Il consumatore di una società di consumatori è una creatura totalmente diversa dal consumatore di qualsiasi altra società precedente. Se tra i nostri antenati filosofi, poeti e predicatori si ponevano la questione se si lavorasse per vivere o si vivesse per lavorare, il dilemma che più spesso si sente rimuginare oggi è se si abbia bisogno di consumare per vivere o se si viva per consumare. Qualora si sia ancora capaci di separare il vivere e il consumare, e se ne senta la necessità.

Idealmente, tutte le abitudini che acquisiamo dovrebbero stare sulle spalle del nuovo tipo di consumatore proprio come le passioni, che l'etica ci ispira, ad agire e ad acquisire sarebbero dovuto stare sulle spalle del santo della tradizione protestante: «come un mantello leggero», ripeteva Max Weber rifacendosi a Baxter, «che si può gettare da parte in qualsiasi momento» [04]. E le abitudini infatti vengono messe da parte continuamente, ogni giorno, alla prima occasione; non si permette mai loro di solidificarsi nelle sbarre di ferro di una gabbia (salvo che per una meta-abitudine, «l'abitudine a cambiare abitudini»).

Idealmente, nulla dovrebbe essere abbracciato dal consumatore in maniera definitiva, nulla dovrebbe comportare impegni «sinché morte non ci separi», nessun bisogno dovrebbe mai essere considerato pienamente appagato, nessun desiderio considerato essenziale. A qualsiasi giuramento di lealtà o altro impegno, dovrebbe sempre applicarsi un «fino a nuovo avviso». È solo la volatilità, l'intrinseca temporaneità di qualsiasi impegno, a contare davvero; a contare di più degli impegni stessi, che comunque non possono durare più del tempo necessario a consumare gli oggetti del desiderio (o meglio, del tempo sufficiente a far sì che tali oggetti non siano più desiderabili).

Il fatto che consumare prenda del tempo è in realtà la rovina della società dei consumi – ed è una preoccupazione grossa per i distributori di beni di consumo –. La carriera spettacolare dell'«ora»⁷ determinata dalla tecnologia che comprime il tempo, riecheggia naturalmente l'illogica di una economia orientata ai consumi. Per quest'ultima, la soddisfazione del consumatore dovrebbe essere *istantanea*: in un duplice senso. Ovviamente, i beni consumati dovrebbero soddisfare nell'immediato, senza richiedere l'apprendimento di speciali capacità o il protrarsi di un lavoro preparatorio; e la soddisfazione dovrebbe anche cessare «immediatamente», ossia non appena esaurito il tempo necessario al consumo. Che andrebbe ridotto all'essenziale.

La necessaria riduzione del tempo viene ottenuta meglio se i consumatori non possono concentrare troppo a lungo la propria attenzione o i propri desideri su uno specifico oggetto; se, ancora, sono impazienti, impetuosi e incontrollabili e, soprattutto, facilmente eccitabili e altrettanto facilmente pronti a far scemare il loro interesse. La cultura della società dei consumi riguarda piuttosto il dimenticare che non l'imparare. In effetti,

quando l'attesa viene eliminata dal desiderio e il desiderio non vuole attese, la capacità di consumo dei consumatori può venire ampliata ben al di là dei limiti determinati dalle necessità naturali o acquisite; non c'è neanche più bisogno che gli oggetti del desiderio siano fisicamente durevoli. Il tradizionale rapporto tra i bisogni e il loro soddisfacimento viene invertito: la promessa e la speranza della soddisfazione precedono il bisogno che si promette di soddisfare, e saranno sempre più intense e tentatrici di quanto lo siano i bisogni effettivi.

La promessa, in effetti, è tanto più attraente quanto meno usuale è il bisogno che si dovrebbe soddisfare; è molto divertente vivere un'esperienza che non si sapeva nemmeno che esistesse, e un buon consumatore è un avventuriero che ama gli imprevisti. Per i buoni consumatori, la promessa diventa tentatrice non tanto quando riguarda la soddisfazione di bisogni dai quali si è tormentati, bensì quando sollecita il tormento di desideri mai immaginati o sospettati prima.

Il tipo di consumatore che ha avuto la propria gestazione e incubazione all'interno della società dei consumi è stato descritto vividamente da John Carroll, che si è ispirato alla caustica e profetica caricatura di Nietzsche dell'«ultimo uomo» (nel suo libro di prossima pubblicazione *Ego and Soul: A Sociology of the Modern West in the Search of Meaning*):

Lo spirito di questa società proclama: se ti senti male, mangia!...

Il riflesso consumistico è melanconico, implica che il malessere assomigli al sentirsi vuoti, freddi, giù; che ci si debba riempire di cose calde, ricche, rivitalizzanti. Non deve trattarsi, è ovvio, necessariamente di cibo, come ciò che faceva sentire i Beatles «happy inside», felici dentro. Riempirsi è la strada della salvezza, consuma e sentiti bene! [...]. C'è anche l'incapacità di star fermi, la mania di continui cambiamenti, movimenti, diversità: star seduti vuol dire morire [...]. Sul piano sociale, quindi, il consumismo è un fenomeno analogo alla psicopatologia della depressione, con i suoi sintomi gemelli, in urto l'uno con l'altro, della mancanza di energia e della impossibilità di dormire.

Per i consumatori che vivono nella società dei consumi, essere in movimento - vedere, cercare, non trovare o, più precisamente, non trovare ancora - non è il problema, un segnale di malessere, ma la premessa del soddisfacimento, della gioia, o forse la gioia stessa. Il loro viaggiare pieni di speranze può trasformare l'arrivo in una maledizione. (Maurice Blanchot ha affermato che la risposta segna la sfortuna della domanda; potremmo dire che la soddisfazione è la sfortuna del desiderio.) Lo scopo del gioco del consumo non è tanto la voglia di acquisire e possedere, né di accumulare ricchezze in senso materiale, tangibile, quanto l'eccitazione per sensazioni nuove, mai sperimentate prima. I consumatori sono prima di tutto raccoglitori di *sensazioni*: sono collezionisti di cose *solo* in un senso secondario e derivato.

Mark C. Taylor e Esa Saarinen hanno detto brevissimamente: «il desiderio non vuole soddisfazione. Al contrario, il desiderio vuole desideri» [05]. Il desiderio, comunque, è un consumatore ideale. La prospettiva che il desiderio si affievolisca e scompaia, la prospettiva di restare senza niente in vista che lo faccia risorgere, o con un mondo che non contenga nulla di desiderabile, deve essere il più sinistro tra gli orrori per il consumatore ideale (e, naturalmente, tra gli incubi del venditore di beni di consumo). Perché la loro capacità di consumo si accresca, i consumatori non vanno mai lasciati riposare; vanno tenuti sempre svegli e all'erta, costantemente esposti a nuove tentazioni, in modo da restare in uno stato di perenne eccitazione - e, aggiungiamo, di perpetuo sospetto e di continua disaffezione

Le esche di nuovi desideri servono a confermare il sospetto, quando promettono la via d'uscita della disaffezione: «Pensi di averle viste tutte? Non hai visto ancora niente!».

Si dice spesso che il mercato dei consumi seduce i clienti; ma per riuscirci ha bisogno di clienti che *vogliano* essere sedotti (così come, per dare ordini ai suoi operai, il direttore della fabbrica ha bisogno di subordinati abituati alla disciplina e all'obbedienza). In una società dei consumi che funzioni correttamente, i consumatori si danno da fare per essere sedotti. I loro nonni, i produttori, passavano da un turno alla catena di montaggio a un successivo identico turno. Loro invece, per cambiare, passano da attrazione ad attrazione, dall'annusare un bocconcino a cercarne un altro, da inghiottire un'esca a cercarne un'altra, e ogni attrazione, tentazione, bocconcino ed esca deve essere nuovo, diverso e deve attrarre l'attenzione più del precedente.

Per consumatori maturi, stagionati, comportarsi così è una esigenza, una costrizione; ma quella «costrizione», quella pressione che viene dal proprio io, quell'impossibilità di vivere la propria vita in maniera diversa, si manifesta sotto le spoglie di un libero esercizio della volontà. Il mercato potrebbe averli già selezionati come consumatori e potrebbe averli privati della facoltà stessa di ignorare le sue blandizie; ma a ogni ulteriore visita a un supermarket, i consumatori hanno tutti i motivi di pensare che sono loro - e loro soli, forse - a controllare il gioco. Sono i giudici, i critici, quelli che scelgono. Possono, dopo tutto, rifiutare ciascuna delle infinite scelte a disposizione. Tranne una: la scelta di scegliere tra quelle, naturalmente; ma questa scelta non si presenta come tale.

A cancellare qualsiasi segnale fisso - di acciaio, cemento, o semplicemente normativo - dalle varie mappe del mondo e dagli itinerari della vita è proprio questa combinazione tra i consumatori, che desiderano sempre nuove attrazioni e appaiono rapidamente annoiati da quelle già possedute, e un mondo che è stato trasformato in ogni sua dimensione - economica, politica, o personale - a immagine del mercato al consumo e, come tale, appare sempre pronto ad adeguarsi e a cambiare le attrazioni che vengono esposte a velocità crescente. In realtà viaggiare armati di speranze è assai più piacevole, nella vita dei consumatori, che arrivare. L'arrivo odora di vecchio, di fine della corsa, ha un sapore amaro di monotonia e di ristagno che metterebbe fine a tutto ciò per cui il consumatore, il consumatore ideale, vive e che considera il senso della vita. Per godere il meglio che il mondo può offrire, si può fare qualsiasi cosa tranne una: dichiarare, con il Faust di Goethe: «Attimo, sei bello, dura per sempre!». Il consumatore è una persona in movimento e che deve restare tale.

Divisi muoviamo.

Persino i più esperti e sofisticati maestri nell'arte di scegliere non scelgono e non possono scegliere la società nella quale nascere - per cui, ci piaccia o no, viaggiamo tutti Nessuno, comunque, ci ha mai chiesto che cosa ne pensassimo.

Gettati in un vasto mare aperto, senza carte di navigazione e con tutte le boe di segnalazione affondate e a malapena visibili, ci restano solo due scelte: possiamo rallegrarci per le visioni mozzafiato delle nuove scoperte, o tremare per la paura di affogare. Una opzione davvero non realistica è cercare asilo in un porto sicuro; si può scommettere che quello che oggi sembra un rifugio tranquillo presto verrà modernizzato, e un parco dei divertimenti, un lungomare attrezzato o un affollato porto turistico sostituiranno i modesti capannoni per le barche. Poiché la terza opzione non è quindi disponibile, quale delle altre due verrà prescelta o diverrà la sorte del navigatore? Dipenderà in misura non piccola dalla qualità della nave e dalle capacità di manovra dei

marinai. Più robusta sarà la nave, minori motivi avremo per temere le maree e le tempeste. Ma non tutte le navi sono in grado di affrontare il mare aperto, peraltro, per cui quanto maggiore diventa lo spazio liberamente navigabile, tanto più il fato dei naviganti tende a polarizzarsi e l'abisso tra i due poli a farsi più profondo. Una piacevole avventura, per uno yacht ben attrezzato, si può dimostrare una trappola pericolosa per una gommone rabberciato. In fin dei conti, la differenza è quella tra la vita e la morte.

La *parte* del consumatore la si può far balenare a tutti; tutti possono *voler essere* consumatori e godere delle opportunità che quel tipo di vita comporta. Ma non tutti *possono essere* consumatori. Volerlo non basta; per rendere il desiderio davvero desiderabile, e per poter quindi trarre piacere dal desiderio, bisogna avere una ragionevole speranza di avvicinarsi a ciò che si desidera. Questa speranza, che per alcuni è realistico nutrire, per altri è vana. Tutti noi siamo condannati a una vita di scelte, ma non tutti abbiamo i mezzi per scegliere.

Come tutte le società che conosciamo, la società postmoderna, dei consumi, è una società stratificata. Ma è possibile distinguere un tipo di società dalle altre guardando alle dimensioni che assume la stratificazione dei loro membri. La misura che definisce quelli «in alto» e quelli «in basso» in una società di consumatori discende dal loro *grado di mobilità*, cioè dalla libertà di scegliere dove collocarsi.

Una differenza tra quelli «in alto» e quelli «in basso» sta nel fatto che i primi possono lasciare indietro i secondi, ma non viceversa. Le città contemporanee sono luoghi di una «apartheid al contrario»: quanti se lo possono permettere, abbandonano la sporcizia e lo squallore delle zone cui è invece condannato chi non se lo può permettere. A Washington (D.C.) lo hanno già fatto, a Chicago, Cleveland e Baltimora ci sono quasi riusciti. A Washington non c'è discriminazione sul mercato immobiliare. Ma, ciò malgrado, c'è un confine invisibile che segue la 16' strada a ovest e il fiume Potomac a nord-ovest, che quanti sono stati lasciati indietro faranno bene a non attraversare mai. La maggior parte degli adolescenti lasciati dietro quell'invisibile ma assai reale confine non hanno mai visto il centro di Washington con tutti i suoi splendori, la sua eleganza ostentata e i suoi raffinati piaceri. Nella loro vita, il centro non esiste. Non si parla attraverso il confine. Le esperienze del vissuto sono talmente diverse che non è chiaro di cosa potrebbero parlare i residenti delle due zone, se dovessero incontrarsi e fermarsi a conversare. «Se i leoni potessero parlare, non li capiremmo», ha notato Ludwig Wittgenstein.

C'è poi un'altra differenza. Quelli «in alto» sono convinti di viaggiare attraverso la vita di loro volontà e di scegliere le varie destinazioni in base alle soddisfazioni che offrono. Quelli «in basso» spesso vengono buttati fuori da dove vorrebbero stare. (Nel 1975, sono state due milioni le persone costrette ad emigrare, rifugiati assistiti dall'Alta Commissione delle Nazioni Unite istituita a quel fine. Nel 1995, erano salite a ventisette milioni.) E se non si muovono, spesso la terra viene strappata sotto i loro piedi, per cui ci si sente comunque in movimento. Se prendono la strada, nella maggior parte dei casi la loro destinazione la scelgono altri; di rado è piacevole, e comunque non viene scelta in base alla piacevolezza. Può darsi che occupino un luogo assolutamente modesto, che lascerebbero volentieri, ma non hanno dove altro andare, dato che non sarebbero i benvenuti da nessun'altra parte e difficilmente sarebbero autorizzati a piantarvi le tende.

Progressivamente i visti d'ingresso vengono aboliti in tutto il mondo; ma non il controllo dei passaporti. Quest'ultimo è sempre necessario – forse come non mai prima – per mettere ordine nella confusione che l'abolizione dei visti può aver creato; per separare coloro per la cui convenienza e facilità di viaggiare i visti sono stati aboliti, da coloro che dovrebbero starsene fermi, che non hanno diritto di viaggiare. Abolizione dei visti di ingresso e maggiore rigidità dei controlli all'immigrazione, nella loro miscela, hanno un

profondo significato simbolico. Potrebbero essere considerati una metafora della nuova, emergente stratificazione, e mettere in luce il fatto che ora «l'accesso alla mobilità globale» stia al primo posto tra i fattori di tale stratificazione. E questa miscela mette in luce anche la dimensione globale dei privilegi e delle privazioni, per locali che siano. Alcuni di noi godono della nuova libertà di movimento *sans papiers*. Altri non possono starsene dove vorrebbero per la stessa ragione.

Tutti possono essere ormai dei nomadi, nei fatti o nelle attese, ma c'è un abisso difficile da superare tra le esperienze che si possono avere, rispettivamente, al vertice e alla base della scala della libertà. Il termine alla moda di «nomade», applicato indiscriminatamente a tutti quelli che vivono nell'era postmoderna, induce in grave errore: non fa alcuna luce infatti sulle enormi differenze che separano i due tipi di esperienza e che rendono ogni somiglianza tra di esse apparente e superficiale.

In effetti, i mondi sedimentati ai due poli, al vertice e al fondo della emergente gerarchia della mobilità, differiscono nettamente; e tra di essi scende poco alla volta l'incommunicabilità. Per il primo mondo, il mondo di chi è mobile su scala globale, lo spazio ha perduto la sua qualità di vincolo e viene facilmente attraversato sia nella sua versione «reale» sia nella sua versione «virtuale». Per il secondo mondo, quello di coloro che sono legati a una località, di coloro cui è vietato muoversi, costretti perciò a sopportare in modo passivo qualsiasi cambiamento che il luogo cui sono legati è costretto a subire, lo spazio reale si va rapidamente restringendo. Si tratta di un tipo di privazione resa ancor più dolorosa dall'ostentazione con la quale i media mettono in mostra la conquista dello spazio e la «virtuale accessibilità» a spazi che nella realtà non virtuale restano ostinatamente irraggiungibili.

Il contrarsi dello spazio abolisce il fluire del tempo. Gli abitanti del primo mondo vivono in un perpetuo presente, immergendosi in una sequenza di eventi che quasi un cordone sanitario isola sia dal passato sia dal futuro. Questa gente è costantemente occupata e non «ha» mai «tempo», dato che ogni istante è privo di estensione, un'esperienza identica a quella di un tempo che ti impegna fino al colmo, quasi a soffocarti. La gente condannata al mondo opposto è schiacciata dal peso di un tempo che non passa mai, ridondante e inutile, un tempo che non si sa come riempire. In quel tipo di tempo «non succede mai niente». Questa gente non «controlla» il tempo, ma non ne è neppure controllata, a differenza dei nostri antenati che timbravano il cartellino all'entrata e all'uscita, assoggettati al ritmo senza volto della fabbrica. Essi possono solo ammazzare il tempo, e ne sono lentamente uccisi.

I residenti del primo mondo vivono nel *tempo*; lo spazio non conta per loro, dato che attraversare qualsiasi distanza è ormai istantaneo. Jean Baudrillard ha racchiuso questa esperienza nella sua immagine della «iperrealtà», in cui il virtuale e il reale non sono più separabili, poiché entrambi condividono nello stesso grado quella «oggettività», «esternalità» e «potere punitivo» che Emile Durkheim ha elencato tra i caratteri di ogni realtà, o nello stesso grado ne sono privi. I residenti del secondo mondo, invece, vivono nello *spazio*: pesante, gommoso, intoccabile, che lega il tempo e lo tiene al di fuori del controllo dei residenti. Il loro tempo è vuoto; nel loro tempo «non succede mai nulla». Solo il tempo virtuale, televisivo, ha una struttura, un programma, orari; il resto del tempo non fa che scorrere monotono, viene e va, senza fare domande e, apparentemente, senza lasciare traccia. I suoi sedimenti appaiono all'improvviso, senza preavviso e senza invito. Immateriale e leggero, effimero, senza che nulla lo riempia di senso dandogli gravità, il tempo non ha potere sullo spazio troppo reale nel quale i residenti del secondo mondo sono confinati.

Per gli abitanti del primo mondo - il mondo extraterritoriale, sempre più cosmopolita,

degli uomini di affari globali, dei manager della cultura globale, degli accademici globali – i confini statali sono aperti, e sono smantellati per le merci, i capitali, la finanza. Per gli abitanti del secondo mondo, i muri rappresentati dai controlli all'immigrazione, dalle leggi sulla residenza, dalle «strade pulite» e dalla «nessuna tolleranza» dell'ordine pubblico, si fanno più spessi; si fanno più profondi i fossati che li separano dai luoghi dove aspirerebbero ad andare e dai sogni di redenzione, mentre tutti i ponti, appena provano ad attraversarli, si dimostrano ponti levatoi. I primi viaggiano quando vogliono, dal viaggio traggono piacere (specialmente se viaggiano in prima classe o con aerei privati), sono indotti a viaggiare o vengono pagati per farlo e, quando lo fanno, sono accolti col sorriso del benvenuto e a braccia aperte. I secondi viaggiano da clandestini, spesso illegalmente. Accade ancora che paghino per l'affollata stiva di barche puzzolenti e rabberciate più di quanto gli altri non paghino per il lusso dorato della «classe affari». Ciononostante, li si guarda con disprezzo e, se la fortuna non li assiste, vengono arrestati e immediatamente deportati al primo arrivo.

Attraversare il mondo o vederselo passare accanto.

Le conseguenze culturali e psicologiche della polarizzazione sono enormi.

Sul «Guardian» del 10 novembre 1997, Larry Elliott cita Diane Coyle, autrice di *The Weightless World* (Il mondo senza peso), che si dilunga sui piaceri che il nuovo mondo dell'alta velocità e mobilità, elettronico, computerizzato e flessibile, le offre personalmente: «A gente come me, economisti e giornalisti, che ha studiato, ben pagata e con un certo spirito d'iniziativa, la nuova flessibilità del mercato del lavoro del Regno Unito ha offerto occasioni meravigliose». Ma pochi paragrafi dopo la stessa autrice ammette che «per gente non adeguatamente qualificata, senza risorse familiari o risparmi personali, maggiore flessibilità vuol dire essere sfruttati più a fondo dai datori di lavoro». A cosa mira Diane Coyle con le sue parole? Il suo intento è che il recente avvertimento di Lester Thurow e di Robert Reich sui crescenti rischi di fratture sociali in atto negli Stati Uniti tra «una ricca *élite* rintanata in condomini ben sorvegliati» e «una maggioranza di senza lavoro privi di risorse» non sia preso alla leggera da tutti quelli che se la godono al sole della nuova flessibilità del lavoro in Gran Bretagna...

Agnes Heller ricorda di aver incontrato, in uno dei suoi voli a lungo raggio, una donna di mezza età, impiegata di una impresa commerciale internazionale, che parlava cinque lingue ed era proprietaria di tre appartamenti in tre luoghi diversi.

Viaggia sempre, si muove tra luoghi diversi, avanti e indietro. Lo fa da sola, non come appartenente a una comunità, anche se molti altri fanno come lei [...]. Il tipo di cultura cui partecipa non è la cultura di un luogo dato; è la cultura di un tempo. E' la cultura *dell'assoluto presente*.

Accompagniamola nei suoi continui viaggi da Singapore a Hong Kong, Londra, Stoccolma, nel New Hampshire, a Tokyo, Praga e così via. Abita negli stessi Hilton, mangia lo stesso sandwich al tonno a colazione o, se vuole, cibo cinese a Parigi e francese a Hong Kong. Usa lo stesso tipo di fax, telefono, computer, guarda gli stessi film, discute gli stessi tipi di problemi con lo stesso genere di persone.

Agnes Heller, lei stessa una giramondo come molti accademici, trova facile simpatizzare con le esperienze della sua anonima compagna di viaggio. E aggiunge, *prò*

domo sua: «Anche le università straniere non sono straniere. Dopo che si fa una lezione, ci si possono aspettare le stesse domande a Singapore, Tokyo, Parigi o Manchester. Non sono luoghi estranei, ma non sono neppure casa tua». La vicina di Agnes Heller non ha casa, ma non si sente senza casa. Dovunque sia in qualsiasi momento, si sente a proprio agio. «Ad esempio, sa dov'è l'interruttore; conosce il menu in anticipo; sa leggere gesti e allusioni; capisce gli altri senza ulteriori spiegazioni» [06].

Jeremy Seabrook ricorda un'altra donna, Michelle, di una vicina casa popolare:

A quindici anni i suoi capelli un giorno erano rossi, l'altro biondi, poi nero di seppia, poi legati in treccine afro e, dopo ancora, a treccia, quindi stirati e poi rasati in modo che dessero dei riflessi vicino al cranio [...]. Le labbra erano scarlatte, porpora, nere. La faccia era di un bianco spettrale e poi color pesca, poi bronzo, come se fosse di metallo. Piena di sogni di fuga, scappò di casa a sedici anni per stare con l'amico, che ne aveva ventisei [...].

A diciott'anni ritornò dalla madre, con due bambini [...]. Si mise a sedere nella camera da letto che aveva lasciato tre anni prima; le foto ingiallite delle pop star di allora pendevano ancora dai muri. Disse di sentirsi di cent'anni. Aveva provato tutto ciò che la vita poteva offrire. Non restava altro [07].

La compagna di viaggio della Heller vive in una casa immaginaria di cui non ha bisogno, per cui non le dispiace che sia immaginaria. La ragazza conosciuta da Seabrook si lancia in fughe immaginarie dalla casa che odia perché è assurdamente reale. La virtualità dello spazio serve ad entrambe, ma a ciascuna di esse offre servizi differenti con risultati nettamente diversi. Per la compagna di viaggio della Heller, aiuta a eliminare i vincoli che una vera casa potrebbe imporre, a smaterializzare lo spazio senza esporla alle scomodità e alle ansietà di non avere una casa. Per la vicina di Seabrook, mette in rilievo il terribile e aborrito potere di una casa che è diventata una prigioniera, scomponendo il tempo. La prima esperienza viene vissuta come libertà postmoderna. La seconda può essere sentita in maniera insopportabile come una versione postmoderna della schiavitù.

La prima esperienza è quella paradigmatica del *turista* (e non importa se viaggia per affari o per piacere). I turisti diventano viaggiatori e preferiscono provare i sogni dolci-amari della nostalgia rispetto alle comodità della casa - viaggiare è infatti per loro un desiderio, oppure la scelta della strategia esistenziale che considerano la più ragionevole «in quelle circostanze», ovvero, ancora, la seduzione dei piaceri, veri o immaginari, di una vita all'insegna delle sensazioni.

Non tutti i viaggiatori, tuttavia, si muovono perché preferiscono il moto alla stasi o perché vogliono andare dove stanno andando. Forse molti andrebbero altrove, o addirittura si rifiuterebbero del tutto di imbarcarsi in una vita da vagabondi, se qualcuno glielo chiedesse; ma nessuno lo ha fatto. Sono in movimento perché «stare a casa», in un mondo fatto a misura del turista, viene considerato un'umiliazione e una schiavitù, e a lungo termine non appare comunque una strada percorribile. Sono in movimento perché vi sono stati spinti, dopo essere stati in primo luogo sradicati spiritualmente da un posto che non prometteva nulla, da una seduzione o propulsione, una forza troppo potente, e spesso troppo misteriosa, perché le si possa resistere. Essi non considerano affatto il proprio stato una manifestazione di libertà. Sono i *vagabondi* alla deriva; oscure lune vaganti che riflettono la luce dei soli brillanti del turismo e seguono placidamente l'orbita dei pianeti; i mutanti della evoluzione postmoderna, gli scarti mostruosi della nuova splendida specie. I vagabondi sono i rifiuti del mondo che si è dedicato ai servizi turistici.

I turisti stanno in un luogo o si muovono come vogliono. Abbandonano un porto quando nuove opportunità, non ancora sperimentate, chiamano altrove. I vagabondi sanno che non staranno a lungo in un posto, per quanto possa loro piacere, perché dovunque si fermino non sono accolti con entusiasmo. I turisti si muovono perché trovano che il mondo alla loro portata (globale) è irresistibilmente *attraente*, i vagabondi si muovono perché trovano che il mondo alla loro portata (locale) è *inospitale*, fino ai limiti della sopportazione. I turisti viaggiano perché lo *vogliono*; i vagabondi perché *non hanno altra scelta sopportabile*. I vagabondi sono, si potrebbe dire, turisti involontari; ma dire involontario di un turista è una contraddizione in termini. Anche se la strategia del turista può essere una necessità in un mondo segnato da mura che si spostano e da strade mobili, la libertà di scelta è la carne e il sangue del turista. Toglietegliela, e vedrete allora svanire l'attrazione, la poesia e, invero, la vivibilità stessa della sua vita.

Il fenomeno che oggi viene acclamato come «globalizzazione» è volto a soddisfare i sogni e i desideri del turista. Ma il suo secondo effetto – un effetto *collaterale*, eppure inevitabile – è di trasformare molti altri in vagabondi. Questi sono viaggiatori cui si nega il diritto di diventare turisti. Non possono stare in pace – non ci sono luoghi che garantiscano loro la permanenza, la fine di una mobilità non voluta – né andare a stare in un posto migliore.

Una volta emancipato dallo spazio, il capitale non ha più bisogno di manodopera itinerante (mentre le sue avanguardie più emancipate, più avanzate tecnicamente, hanno a malapena bisogno di *qualsiasi* manodopera, mobile o immobile). E così la pressione per abbattere le ultime barriere al libero movimento del denaro e delle merci e delle informazioni redditizie va di pari passo con la spinta a scavare nuovi fossati e ad erigere nuovi muri (chiamati in vario modo leggi «sull'immigrazione» o sulla «nazionalità») che blocchino i movimenti di quanti, a seguito di ciò, vengono sradicati, spiritualmente o fisicamente [08]. *Luce verde per i turisti, rosso per i vagabondi*. La localizzazione forzata assicura che, negli effetti della globalizzazione, operi come una selezione naturale. E la polarizzazione del mondo e dei suoi popoli – un fenomeno largamente notato e sempre più preoccupante – non appare una interferenza esterna, estranea, un disturbo, un «bastone tra le ruote» del processo di globalizzazione; ne è invece l'effetto. Non ci sono turisti senza i vagabondi e i turisti non possono essere liberi senza legare i vagabondi...

Uniti nella buona e nella cattiva sorte.

Il vagabondo è l'*alter ego* del turista. Ma è anche il suo più ardente ammiratore, tanto più che non ha il minimo sentore delle vere difficoltà, di cui non si parla molto, della vita del turista. Chiedete ai vagabondi che vita vorrebbero vivere, se potessero scegliere liberamente, e otterrete una descrizione piuttosto accurata della felicità del turista come «lo si vede in televisione». I vagabondi non hanno altra immagine della buona vita – nessuna utopia alternativa, nessun programma politico proprio –. La sola cosa che vogliono è il permesso di essere turisti, come noi altri... In un mondo inquieto, il turismo è l'unica forma accettabile, umana, di irrequietezza.

Il turista e il vagabondo sono entrambi consumatori, e i consumatori tardomoderni o postmoderni cercano sensazioni e collezionano esperienze; il loro rapporto con il mondo è prima di tutto estetico: essi vedono il mondo come un qualcosa che serve ad alimentare la sensibilità, una fonte di possibili esperienze (nel senso di *Erlebnisse*, cioè stati che vengono vissuti, non di *Erfahrungen*, eventi che ci capitano – distinzione capitale che il tedesco sa fare, ma in altre lingue manca); e lo disegnano sulla propria mappa a seconda

delle esperienze che ha loro offerto. Tutti e due sono toccati – attratti o respinti – dalle sensazioni promesse. Entrambi «assaporano» il mondo, come gli esperti visitatori di musei assaporano i propri *tête à tête* con un'opera d'arte. Questo «atteggiamento verso il mondo» li accomuna, li rende simili. E grazie a questa similarità che i vagabondi possono simpatizzare con i turisti (o quanto meno con la loro immagine dei turisti) e voler condividere il loro stile di vita; eppure i turisti fanno di tutto per dimenticare questa somiglianza, anche se sono desolati di non poterla eliminare veramente e appieno.

Jeremy Seabrook ricorda ai suoi lettori [09] che il segreto della società attuale sta nello «sviluppare un senso di insufficienza in maniera artificiosa e soggettiva», poiché per i suoi principi fondativi «nulla potrebbe essere più minaccioso del fatto che la gente si dichiarasse soddisfatta di quello che ha». Quanto la gente ha, perciò, viene sminuito, denigrato, minimizzato dall'ostentato e troppo visibile sfoggio di stravaganti avventure dei più fortunati: «il ricco diventa oggetto di universale ammirazione».

Una volta, erano offerti all'ammirazione di tutti come eroi e da tutti venivano emulati quei ricchi che si erano costruiti da sé, i «*self-made men*»: la loro vita era un modello di quanto produce l'etica del lavoro e la rigida e costante adesione alla ragione. Ma oggi non è più così. Si adora la ricchezza stessa, la ricchezza come chiave di uno stile di vita più fantasioso e prodigo. Conta *ciò che si può fare*, non *ciò che si deve fare* o *ciò che è stato fatto*. Oggetto di adorazione universale sono i ricchi per la loro meravigliosa capacità di scegliere come vivere, i luoghi dove soggiornare di tanto in tanto, con chi starci, e di cambiare tutto secondo la loro volontà e senza alcun sforzo; si ammira il fatto che non sembrano mai raggiungere il punto di non ritorno, che le loro reincarnazioni non finiscano mai, che il loro futuro appaia sempre più ricco di contenuti e più affascinante del passato. Infine, affascinano solo gli ampi orizzonti che la ricchezza dischiude. Questa gente sembra guidata dall'estetica del consumo; l'ostentazione di un gusto stravagante, se non frivolo, non l'obbedienza all'etica del lavoro o ai rigidi e proibizionistici precetti della ragione, la raffinatezza nei gusti, non il semplice successo finanziario, giustificano la loro grandezza agli occhi altrui e il loro diritto all'ammirazione di tutti.

«Il povero non abita una cultura separata da quella del ricco», indica Seabrook, «deve vivere nello stesso mondo concepito per chi ha quattrini. E la crescita dell'economia può aggravare la sua povertà, allo stesso modo in cui può farlo la recessione e la non-crescita». La verità è che la recessione provoca ulteriore povertà e minore disponibilità di risorse; ma la crescita introduce una ancor più frenetica esibizione delle meraviglie del consumismo, determinando uno iato più profondo tra ciò che è desiderabile e ciò che è realistico pensare di ottenere.

Sia il turista sia il vagabondo sono stati trasformati in consumatori, ma il vagabondo è un consumatore pieno di *difetti*. Non è in grado veramente di permettersi le scelte sofisticate in cui i veri consumatori eccellono; il potenziale di consumo dei vagabondi è limitato quanto le loro risorse. Questo difetto rende precaria la loro posizione sociale; essi violano la norma e indeboliscono l'ordine. Rovinano il gioco per il fatto stesso di stare tra i piedi, non lubrificano gli ingranaggi della società dei consumi, non aggiungono nulla alla prosperità dell'economia trasformata in industria turistica. Sono inutili, nell'unico senso cui la parola «utilità» può far pensare in una società dei consumi o in una società di turisti, ed essendo inutili, sono anche indesiderabili. E quindi diventano, naturalmente, capri espiatori, oggetto di disprezzo. La loro sola colpa è di voler essere come i turisti, non avendo però i mezzi che invece i turisti hanno per soddisfare i propri desideri.

Ma se i turisti considerano ripugnanti i vagabondi, gente di basso rango e oltraggiosa, e si risentono per la loro compagnia non desiderata, non è certo solo per gli assai sbandierati «costi pubblici» necessari a tenerli in attività. Le ragioni sono ben più profonde. I turisti

hanno orrore dei vagabondi per le stesse ragioni, più o meno, per cui i vagabondi guardano ai turisti come a degli idoli e maestri: nella società dei viaggiatori, nella società che viaggia, il turismo e il vagabondaggio sono due facce della stessa medaglia. Il vagabondo, ripetiamolo, è *Valter ego* del turista. La linea che li separa è tenue e non sempre netta. La si può facilmente attraversare senza accorgersene... Questa abominevole rassomiglianza rende estremamente difficile decidere a che punto il ritratto diventa una caricatura e il campione vero e sano della specie si trasforma in un mutante e in un mostro.

Tra i turisti ci sono sempre alcuni «viaggiatori regolari», in moto perenne e nella costante convinzione non solo di andare nella direzione giusta ma che andare sia giusto; questi turisti felici di rado si preoccupano all'idea che le loro scappate potrebbero trasformarsi in vagabondaggi. E ci sono vagabondi rassegnati che hanno gettato la spugna da un pezzo, abbandonando la speranza di assurgere al rango di turisti. Ma tra i due estremi, una larga parte, forse una maggioranza sostanziale degli appartenenti alla società dei consumatori-viaggiatori, non può essere certa che, domani, il suo status attuale non sarà cambiato. Per strada, ci sono molte bucce di banana su cui scivolare e tanti spigoli su cui inciampare. Dopo tutto, la maggior parte dei lavori sono temporanei, le azioni possono salire ma anche scendere, le capacità che uno possiede non cessano di svalutarsi e di essere sostituite da capacità nuove e più avanzate, i beni di cui si è fieri e che si amano diventano obsoleti all'istante, luoghi elegantissimi diventano scadenti e volgari, ci si associa semplicemente sino a nuovo avviso, valori e fini che valga la pena di perseguire vanno e vengono... Insomma, come nessuna polizza sulla vita difende l'assicurato dalla morte, così nessuna assicurazione sul suo stile di vita protegge il turista dalla possibilità di scivolare nel vagabondaggio.

Il vagabondo è perciò l'incubo del turista, il suo «demone interiore», che va quotidianamente esorcizzato. Vedere il vagabondo fa tremare il turista, non per *ciò che il vagabondo è*, ma per *ciò che il turista potrebbe diventare*. Mentre pretende che il vagabondo sia nascosto sotto il tappeto, fa bandire il mendicante e il barbone dalla strada, confinandolo in lontani ghetti dove «non si va», chiedendone l'esilio o l'incarcerazione, il turista cerca disperatamente, ma tutto sommato invano, di cancellare le proprie paure. In un mondo privo di vagabondi Gregor Samsa non potrebbe mai subire la metamorfosi in un insetto, e i turisti non potrebbero mai risvegliarsi vagabondi. *Un mondo senza vagabondi è l'utopia del mondo dei turisti*. Gran parte della politica nella società dei turisti – come l'ossessione per la «legge e l'ordine», la criminalizzazione della povertà, i frequenti attacchi al parassitismo – può essere spiegata come un continuo, ostinato sforzo per sollevare la realtà sociale, contro tutte le probabilità, al livello di quella utopia.

Resta però il problema che la vita dei turisti non sarebbe affatto gradevole se non ci fossero i vagabondi a mostrare l'alternativa a quella vita, la sola alternativa che la società dei viaggiatori renda realistica. La vita dei turisti non è un letto di rose, e le rose che vi si possono incontrare crescono su steli sgradevolmente spinosi. Bisogna sopportare molte privazioni per godere delle libertà del turista: l'impossibilità di rallentare, l'incertezza che caratterizza qualsiasi scelta, i rischi connessi a qualsiasi decisione sono le più importanti, ma non certo le sole. Inoltre, la gioia di scegliere tende a perdere gran parte del suo fascino quando scegliere è *obbligatorio*, e l'avventura viene spogliata di gran parte del suo potere di seduzione quando la vita intera si trasforma in una serie di avventure. Il turista perciò si può lamentare di molte cose. La tentazione di cercare un'altra via alla felicità, che non sia il turismo, non è mai troppo lontana. Non la si può mai spegnere, la si può solo mettere da parte, e non per molto. La vita del turista è resa sopportabile, le sue difficoltà si trasformano in irritazioni marginali, la tentazione di cambiare vita può venire messa su

uno scaffale tra i più lontani, proprio per il fatto stesso di vedere il vagabondo che fa tremare.

Paradossalmente, quindi, la vita del turista è più accettabile, persino godibile, proprio per l'incubo di una possibile esistenza alternativa da vagabondo. In un senso altrettanto paradossale, i turisti hanno un interesse preciso a rendere quell'alternativa orribile e più esecrabile. Quanto meno attraente è il fato del vagabondo, tanto più diventano gustose le peregrinazioni del turista. Se il vagabondo sta peggio, il turista si sente meglio; se i vagabondi non ci fossero, i turisti dovrebbero inventarli... Il mondo dei viaggiatori ha bisogno di entrambi, assieme, legati gli uni agli altri in un nodo gordiano che nessuno sa come slegare, mentre nessuno sembra avere (o cercare) una spada per tagliarlo.

Continuiamo così a muoverci, turisti e vagabondi, mezzoturisti e mezzo-vagabondi, come quasi tutti siamo in questa nostra società dei viaggi e dei consumi. I nostri problemi sono più strettamente intrecciati di quanto le preoccupazioni turistiche – almeno finché durano – ci consentano di ammettere.

Ma i due destini e le due esperienze di vita, che pure scaturiscono dai comuni problemi esistenziali, creano due percezioni nettamente diverse del reale, cioè dei mali del mondo e dei modi per curarli – diverse, ma con le stesse debolezze, per la tendenza a sottovalutare la reciproca dipendenza, e la reciproca contrapposizione, che li legano.

Da un lato, prende forma una ideologia che si esprime nelle dichiarazioni dei portavoce dei «globali», tra i quali Jonathan Friedman elenca «gli intellettuali vicini ai mezzi di informazione; quelli che fanno parte dei media e li gestiscono; e, in un certo senso, tutti coloro che si possono permettere un'identità cosmopolita» [10]; o, piuttosto, c'è l'intesa tacita che bisogna credere in quell'ideologia senza metterla in discussione: assunti che Pierre Bourdieu ha recentemente definito *doxa*, «fatti non discussi e non discutibili» [11].

Dall'altro lato, ci sono gli atti di chi è locale ed è costretto a esserlo, o, più esattamente, di chi cerca, con crescente successo, di catturare nelle proprie vele politiche il vento dell'ira che soffia dai quartieri dei *glebae adscripti*. Lo scontro che ne risulta non fa nulla per correggere lo scisma e tutto, invece, per approfondirlo ancor più, distogliendo l'immaginazione politica dalle vere cause dei problemi che entrambe le parti sono costrette ad affrontare, anche se ciascuna per motivi apparentemente opposti.

Friedman si fa gioco del linguaggio delle chiacchiere cosmopolite, di tutti questi termini *en vogue* come «tra di noi», «disconnettere», «trascendenza», ecc. Parole e parole che si pretende non articolino solo l'esperienza di quanti hanno già levato le ancore, i «già emancipati», ma che dovrebbero descrivere anche l'esperienza dei non-ancora-emancipati, se non fosse che questi ultimi hanno la brutta e antipatica tendenza a voler mantenere i «legami» e al fondamentalismo. Questo linguaggio presenta la condizione di privilegio e, insieme, lo stato specifico d'insicurezza, come una condivisa «natura umana» ovvero come il «futuro di tutti noi». Comunque, chiede Friedman, per chi:

Questa trasmigrazione culturale è la realtà? Nel lavoro di chi attraversa i confini nell'era postcoloniale, è sempre il poeta, l'artista, l'intellettuale a interpretare questi spostamenti e a oggettivarli nella parola stampata. Ma chi legge le poesie? e quali altri tipi di identificazione hanno luogo nei ranghi più bassi della realtà sociale? [...]. In breve, gli ibridi e la ibridazione sono il prodotto di un gruppo che si autoidentifica e/o identifica il mondo in questi termini, non perché lo comprende con la lente dell'etnografia, bensì come atto di autodefinizione [...]. La sfera della *élite* globale, dei culturalmente ibridi, è occupata da individui che condividono un tipo di esperienza del mondo molto diversa, connessa alla politica internazionale, alle

università, ai mezzi d'informazione, alle arti.

Il fenomeno di ibridazione culturale tipico dei globali può essere un'esperienza creativa, emancipatrice, ma di rado lo è invece la cancellazione della identità culturale dei locali; è una comprensibile, ma infelice inclinazione dei primi quella di confondere i due fenomeni, presentando la loro varietà di «falsa coscienza» come prova di una menomazione intellettuale dei locali. Ma per questi ultimi – che la sorte e non la libera scelta ha inchiodato alla condizione di locali – la *deregulation*, la dissipazione dei legami comunitari e il giogo individuale che il destino impone alla loro vita comportano problemi ben diversi e suggeriscono strategie assai diverse. Per citare di nuovo Friedman:

Le logiche che si sviluppano nei vicinati più proletari finiscono con l'essere di natura diversa da quelle che prevalgono tra i viaggiatori ben istruiti delle industrie culturali mondiali [...]. Il ghetto urbano povero, dove si mescolano le razze, è un campo di battaglia che non facilita la costruzione nell'immediato di nuove identità che siano esplicitamente ibride. In periodi di stabilità o di espansione globale, i problemi della sopravvivenza sono più correlati al territorio e alla creazione di spazi sicuri. L'identità di classe, l'identità locale del ghetto, tende a prevalere.

Due mondi, due percezioni del mondo, due strategie. Paradossalmente, questa *realtà postmoderna* del mondo deregolamentato/privatizzato/consumistico trova solo un riflesso pallido, parziale e molto distorto nella narrativa *postmodernista*. L'ibridazione e la sconfitta dei fondamentalismi propugnati da chi fa il panegirico postmodernista del mondo «globalizzate» non riescono affatto a descrivere la complessità e le dure contraddizioni che fanno a pezzi il mondo. Il postmodernismo, una tra le molte descrizioni possibili della realtà postmoderna, si limita ad articolare una esperienza classista dei globali, la categoria rumorosa, molto ascoltata e influente, ma relativamente ristretta, degli extraterritoriali e dei giramondo. Non dà invece alcun resoconto di altre esperienze, che sono anch'esse parte integrante della scena postmoderna.

Wojciech J. Burszta, l'eminente antropologo polacco, riflette così sui risultati di questa interruzione nelle comunicazioni foriera di possibili disastri:

Le periferie ovviamente prendono la propria strada, non dando alcun peso a quel che dicono di loro i postmodernisti. Questi ultimi sono piuttosto impotenti quando si trovano a confrontare le realtà dell'Islam integralista, la bruttezza delle stamberghe di Città del Messico, o i neri che occupano una casa sventrata del South Bronx. Sono distanze enormi, e non si sa come trattarle [...]. Al di sotto di una patina sottile di simboli, servizi ed etichette globali bolle un calderone sconosciuto, cui non siamo particolarmente interessati e sul quale in realtà abbiamo poco da dire [12].

«Periferie», nella precedente citazione, va inteso in senso generico: tutti quegli spazi infinitamente numerosi che sono stati profondamente toccati da «simboli, servizi ed etichette globali», anche se non nel senso che avrebbero voluto i *laudatores* della globalità. Le «periferie» in questo senso occupano l'intero spazio che circonda le *enclaves* piccole, spiritualmente extraterritoriali ma fisicamente assai fortificate delle *élites* «globalizzate». Il paradosso appena ricordato ne comporta un altro: l'era della «compressione spazio-temporale», del trasferimento senza limiti di informazioni e delle comunicazioni istantanee è anche l'era di una interruzione quasi completa delle comunicazioni tra le *élites* colte e il *populus*. Le prime («i modernisti senza modernismo», nella felice espressione di Friedman, ossia senza un progetto di universalizzazione) non hanno nulla da dire al

secondo; nulla che possa suonare per quest'ultimo come un'eco di esperienze di vita e di prospettive che li possano riguardare.

5.

Legge globale, ordini locali

Pierre Bourdieu, facendo riferimento allo studio del sociologo francese Loic Wacquant, sostiene che negli Stati Uniti:

Lo «Stato caritatevole», che si fonda su una visione moralizzante della povertà, tende a biforcarsi in uno stato sociale che assicura garanzie di sicurezza minime per le classi medie, e in uno stato sempre più repressivo che cerca di contrastare la violenza generata dalle condizioni sempre più precarie di larga parte della popolazione, in particolare dei neri [01].

Si tratta solo di un esempio - anche se, di certo, particolarmente vistoso e spettacolare, come lo diventano sulla scena americana gran parte dei fenomeni di vasta portata, anche globali - di una tendenza più generale. Essa consiste nel ridurre quel che ancora lo stato-nazione, sempre più debolmente, conserva dell'iniziativa politica di un tempo, alle questioni della legge e dell'ordine; fenomeno che in pratica si traduce inevitabilmente nel garantire un'esistenza ordinata - sicura - ad alcuni, e nel minacciare e terrorizzare gli altri con la forza della legge.

Nato da una conferenza a Friburgo dell'ottobre 1996, l'articolo di Bourdieu fu scritto sull'onda di una dichiarazione di Hans Tietmeyer. Il sociologo l'aveva letta in aereo e la sua reazione era stata viscerale perché il presidente della Bundesbank esprimeva giudizi con il tono con cui di regola si parla, quasi meccanicamente, di verità ovvie e banali che non provocano nessuna meraviglia tra gli ascoltatori o i lettori. «Il compito che ci attende oggi», aveva dichiarato Tietmeyer, «è di creare le condizioni favorevoli per la fiducia degli investitori». Aveva poi continuato elencando le condizioni, anche in questo caso brevemente e senza particolari argomentazioni, come si parla di cose che, al solo dirle, appaiono di per sé evidenti a chiunque. Perché gli investitori abbiano fiducia, per incoraggiarli a investire, aveva detto, sarà necessario controllare in maniera più rigida la spesa pubblica, diminuire la pressione fiscale, riformare il sistema della sicurezza sociale e «smantellare le rigidità del mercato del lavoro».

Il mercato del lavoro è troppo rigido; bisogna renderlo flessibile. Il che vuol dire più arrendevole e sottomesso, facile da modellare a seconda delle situazioni, dei tagli e degli utilizzi necessari, che non opponga alcuna resistenza, quali ne siano gli effetti. Cosa vuol dire lavoro «flessibile»? Significa che gli investitori possono non considerarlo come una variabile economica, certi che saranno i propri comportamenti, e solo quelli, a determinarne la condotta. A pensarci bene, tuttavia, l'idea di «flessibilità del lavoro» nega

nella pratica quanto asserisce nella teoria. O meglio, per mettere in atto quanto si postula, si deve privare il lavoro stesso di quella agilità e di quella versatilità che lo si esorta ad acquisire.

Come molti dei valori che stanno in prima linea, l'idea di «flessibilità» nasconde la propria natura di relazione sociale: l'idea stessa richiede una redistribuzione del potere, ma allo stesso tempo contiene in sé l'intenzione di espropriare della capacità di resistenza coloro la cui «rigidità» sta per essere sopraffatta. Insomma, il lavoro perderebbe la sua «rigidità» solo se cessasse di essere una incognita nei calcoli degli investitori, se in effetti perdesse il potere di essere davvero «flessibile», di rifiutare di farsi plasmare da schemi fissi, di sorprendere, e tutto sommato di porre limiti alla libertà di manovra degli investitori. La «flessibilità» pretende di essere solo un «principio universale» di sanità economica, un principio che sul mercato del lavoro si applica in misura eguale sia al lato della domanda sia al lato dell'offerta. Ma il fatto che il termine sia lo stesso nasconde come sia inteso in maniera radicalmente diversa dalle due parti in campo.

Per la domanda, flessibilità vuol dire libertà di muoversi dovunque si intravedano pascoli più verdi, mentre ai locali, che si sono intanto «seminati», rimane il compito di spazzare i rifiuti e gli scarti dell'ultimo accampamento; soprattutto, vuol dire libertà di preoccuparsi solo di «quadrare sul piano economico». Tuttavia ciò che appare come flessibilità dal lato della domanda ricade come un destino duro, crudele, insuperabile e ineluttabile su tutti coloro che si trovano sul versante dell'offerta: il lavoro viene e va, scompare subito dopo essere apparso, viene spezzettato o sottratto senza preavviso, mentre le regole del gioco per le assunzioni e i licenziamenti cambiano senza appello, e chi ha o cerca un lavoro poco può fare per frenare il processo. Per rispondere quindi agli standard di flessibilità imposti da quanti fanno e disfanno le regole – per essere «flessibili» agli occhi degli investitori – la condizione di coloro che «offrono lavoro» deve essere quanto più rigida e inflessibile possibile, cioè tutt'altro che «flessibile»: va quindi limitata al minimo possibile la libertà di scegliere, di accettare o rifiutare e, a maggior ragione, quella di imporre regole del gioco proprie.

L'asimmetria tra le due parti viene messa in luce proprio dalla diversa misura con cui esse possono fare delle previsioni sulle rispettive situazioni. La parte che può scegliere in un ventaglio più ampio di comportamenti introduce fattori di incertezza nella situazione dell'altra, senza che quest'ultima, condannata a opzioni ridotte quasi al nulla, sia in grado di ricambiare. Proprio la scala «globale» in cui operano le scelte degli investitori, quando la si mette a confronto con i limiti rigidamente «locali» imposti alle scelte della «offerta di lavoro», determina l'asimmetria – che a sua volta mette in luce il dominio dei primi sulla seconda –. Mobilità e assenza di mobilità sono i due poli contrapposti della società tardomoderna o postmoderna. Il vertice della nuova gerarchia è in una condizione di extraterritorialità; i livelli inferiori sono in diverso grado vincolati allo spazio; al fondo, invece, troviamo, in pratica, quelli che abbiamo già definito *glebae adscripti*.

Fabbriche di immobilità.

Bourdieu sottolinea che lo stato della California, per alcuni sociologi europei il vero paradiso della libertà, dedica alla costruzione e alla gestione delle prigioni somme di gran lunga superiori ai fondi dello stato spesi per il complesso dell'istruzione superiore. Incarcerare un uomo è la forma estrema e più radicale per limitare il suo spazio. E la *élite* politica che si muove all'avanguardia nella attuale strategia di «compressione dello spazio e del tempo» ritiene che il governo debba dedicare le maggiori preoccupazioni e le

principali attenzioni proprio alla reclusione.

La restrizione dello spazio, lo stato di reclusione nelle diverse forme di rigidità e di durezza, è sempre stata lo strumento principale con cui affrontare le frange della popolazione meno assimilabili, più difficili da controllare o comunque pronte a creare problemi. Gli schiavi erano confinati nei loro quartieri, come i lebbrosi, i pazzi, gli stranieri, gli eretici, gli appartenenti ad altre religioni. Se si consentiva loro di vagabondare al di fuori dei quartieri assegnati, erano obbligati a portare il marchio della propria appartenenza, perché chiunque sapesse che questa richiama uno spazio diverso. Segregare qualcuno nello spazio e confinarlo con la forza è stato, nei secoli, un modo quasi viscerale, istintivo, di reagire alla diversità, in particolare a quelle diversità che non si potevano o non si volevano accogliere all'interno della rete normale dei rapporti sociali. Segregare qualcuno nello spazio significava soprattutto vietare o sospendere le comunicazioni con lui, e quindi perpetuare con la forza la sua condizione di estraniato.

L'estraniamento è proprio la funzione essenziale cui assolve l'atto stesso di separare qualcuno nello spazio. Estraniarlo serve a ridurre, attenuare e comprimere la visibilità dell'altro: le qualità dell'individuo e le circostanze della vita, che vengono messe in luce attraverso le esperienze degli scambi quotidiani, è difficile che balzino alla vista quando tali scambi sono ridotti al minimo o proibiti del tutto; si finisce allora per sostituire simboli tipizzanti a quella che è la familiarità con le persone, e l'unicità degli individui e dei loro casi si annullano a fronte delle categorie legali che vengono introdotte per ridurre le differenze e renderle irrilevanti.

Quando la familiarità con una persona prevale nella vita quotidiana, ha fatto notare Nils Christie [02], la preoccupazione di correggere il danno che ha causato prevale sulle richieste di risarcimento e di punizione del colpevole. Per quanto ci si possa arrabbiare con il responsabile, non applicheremmo al caso le categorie della legge penale (né potremmo pensare all'evento nei termini delle categorie necessariamente impersonali di delitto e pena, cui si potrebbero applicare gli articoli di una legge): «perché sappiamo troppo [...]». Quando la conoscenza è totale le categorie giuridiche sono troppo ristrette». Oggi, però, viviamo tra persone che non conosciamo e che, quasi sempre, non conosceremo mai. Era naturale un tempo non far ricorso alla fredda lettera della legge, se l'atto che aveva determinato la nostra ira poteva essere visto per ciò che era veramente, e quindi non come qualsiasi altro atto «di una stessa categoria». «Ma ciò non è necessariamente vero dello strano ragazzo che è venuto ad abitare qualche giorno da dall'altro lato della strada». E così, dice Christie, dobbiamo aspettarci (anche se non è inevitabile) che la nostra società moderna tenda ad attribuire «caratteri criminosi» a «una quantità sempre maggiore di atti considerati negativi e quindi non voluti o almeno dubbi», mentre «un numero sempre maggiore di questi atti ha come effetto la carcerazione».

Nelle condizioni di vita moderne la densità fisica della popolazione tende a divenire considerevolmente maggiore del suo spessore morale e cresce in una misura ben superiore alla capacità stessa di assorbire l'intimità fra le persone e di tessere un'ampia rete di relazioni personali. È probabile quindi che alla fine risponda a un reale bisogno la tendenza a ridurre i comportamenti devianti nell'ambito di categorie giuridicamente definite, così come la segregazione spaziale dei diversi che ne discende - e certamente le richieste in tal senso vanno aumentando. Ma si può anche invertire la connessione, e concludere: proprio la separazione spaziale che dà più forza alla riduzione dei comportamenti devianti è di per sé una importante risorsa, usata per prolungare e perpetuare il reciproco estraniamento in cui le operazioni riduzioniste, ed anche l'impatto limitativo del diritto penale, diventano una esigenza. L'altro viene gettato e costretto in

una condizione in cui manca la familiarità, un processo controllato e coltivato attraverso l'imposizione di confini spaziali rigidamente sorvegliati. L'altro viene tenuto a distanza e gli viene impedito l'accesso, regolare o sporadico che sia, a qualsiasi comunicazione. Per ciò stesso, allora, l'altro è costretto a restare estraneo, straniero, essendo stato in effetti depauperato della unicità di individuo, di persona, che - sola - può evitare le stereotipizzazioni, impedendo o mitigando l'impatto coercitivo del diritto - in particolare del diritto penale.

Come un ideale (per ora) distante, si intravede l'isolamento totale, che ridurrebbe l'altro a una pura personificazione della forza punitiva del diritto. Si avvicinano a tale ideale prigioni americane che possono essere considerate lo «stato dell'arte», come Pelican Bay in California, paese che, per citare la concisa e un po' sarcastica descrizione di Nils Christie [03], «favorisce crescita e vivacità» pianificando otto carcerati per mille abitanti per la fine del secolo. La prigione di Pelican Bay, secondo l'entusiastico rapporto del «Los Angeles Times» del 1° maggio 1990, è «interamente automatica e progettata in maniera tale che i reclusi in pratica non hanno alcun contatto diretto con le guardie e gli altri reclusi». I reclusi passano la maggior parte del tempo in «celle prive di finestre, costruite di solidi blocchi di cemento armato e di acciaio inossidabile [...]. Essi non lavorano in fabbriche della prigione; non fanno ricreazione; non possono mescolarsi agli altri reclusi». Persino le guardie «sono chiuse in cabine di controllo di vetro e comunicano con i prigionieri attraverso un sistema di altoparlanti», per cui sono viste dai prigionieri di rado, se non mai. Devono solo assicurarsi che i prigionieri siano chiusi a chiave nelle loro celle, che siano sempre non visti e non possano vedere, privi di comunicazioni. Insomma, le loro celle potrebbero essere prese per bare, se non consideriamo il fatto che i prigionieri continuano a mangiare e a svolgere le loro funzioni corporee.

A prima vista, il progetto di Pelican Bay sembra una versione avanzata, uno stato dell'arte supertecnologico, del Panopticon; l'incarnazione ultima del sogno di Bentham di un controllo totale mediante la sorveglianza assoluta. A un secondo esame, però, si rivela la superficialità della prima impressione. La funzione di controllo esercitata dal Panopticon era importante; e le sue istituzioni erano concepite soprattutto come case di correzione. Lo scopo dichiarato era di allontanare i reclusi dalla strada della perdizione sulla quale si erano avviati di propria volontà o sulla quale erano stati spinti non certo per colpa loro; per riportarli su una strada che li indirizzasse a comportamenti tesi a farli rientrare nei ranghi della società «normale»; per «arrestare la dissoluzione morale», combattere e vincere l'accidia, l'inettitudine e la mancanza di rispetto e l'indifferenza per le norme sociali - tutte le affezioni che, messe insieme, rendevano i reclusi incapaci di una vita «normale» -. Erano i tempi dell'etica del lavoro, quando il lavoro, lavoro duro e costante, era visto allo stesso tempo come la ricetta di una vita nobile e piena di meriti e il fondamento dell'ordine sociale. Erano anche i tempi in cui cresceva senza sosta il numero dei coltivatori diretti e degli artigiani che non erano più in grado di sostentarsi, mentre le stesse macchine che li privavano dei mezzi di sostentamento aspettavano invano mani obbedienti e docili, pronte a servirle. In pratica, quindi, l'idea stessa di correzione si riduceva a mettere al lavoro i reclusi, dando loro un lavoro utile, redditizio. Nella sua concezione del Panopticon, Bentham generalizzava le comuni e diffuse esperienze degli sforzi del tempo per risolvere i problemi reali, acuti e preoccupanti che i pionieri del ritmo ripetitivo, monotono e meccanico della moderna manodopera industriale si trovarono a dover affrontare.

Quando il progetto del Panopticon fu concepito, la mancanza di manodopera disposta a lavorare era considerata da molti l'ostacolo principale al progresso della società. I primi imprenditori lamentavano che i potenziali operai non erano disposti ad adeguarsi al ritmo

del lavoro in fabbrica; e «correzione» voleva dire, nelle circostanze, vincere tale resistenza e rendere plausibile la loro resa.

Per riassumere: quale che fosse la loro immediata destinazione, le case di reclusione tipo il Panopticon erano in primo luogo *fabbriche di lavoro disciplinato*. Nella maggior parte dei casi erano anche soluzioni immediate al fine dell'obiettivo ultimo: mettere immediatamente al lavoro i reclusi, assegnando loro in particolare quei tipi di occupazione meno accettati ai «lavoratori liberi» e che meno probabilmente sarebbero stati svolti volontariamente, per seducenti che potessero essere le ricompense promesse. Quale che fosse il loro obiettivo dichiarato di lungo periodo, la maggior parte delle istituzioni panottiche erano, immediatamente, *case di lavoro*.

Chi aveva concepito e promosso le case di correzione, fondate ad Amsterdam nei primi anni del XVII secolo, si proponeva di produrre persone «in buona salute, mangiatori morigerati, abituati al lavoro, desiderosi di disporre di una buona attività, in grado di mantenersi da soli, timorati di Dio»; e seguiva un lungo elenco di occupazioni manuali nelle quali i possibili reclusi si sarebbero dovuti impegnare a sviluppare qualità simili – come la produzione di scarpe, la fabbricazione di ceste, ecc –. In pratica, tuttavia, l'attività produttiva nella casa di correzione, dopo alcuni tiepidi tentativi di perseguire gli obiettivi iniziali, fu confinata molto presto alla piallatura di legnami brasiliani, un lavoro particolarmente grossolano e faticoso, in origine considerato solo un mezzo di punizione, e che, al di fuori del regime coercitivo della casa, difficilmente sarebbe stato effettuato volontariamente [04].

Ma le case di correzione, quale che fosse la loro forma, hanno mai raggiunto il loro scopo dichiarato, la «riabilitazione», la «riforma morale», il «riportare i reclusi a un livello accettabile di capacità sociale»? La risposta è sempre stata molto dubbia, e la questione rimane tutt'oggi irrisolta. La gran parte dei ricercatori ritengono che, malgrado le migliori intenzioni, le condizioni endemiche nelle case di reclusione sottoposte a un regime di stretta sorveglianza operano contro la «riabilitazione». I precetti dell'etica del lavoro non si conciliano con il regime coercitivo delle prigioni, quale che sia il loro nome dichiarato.

Frutto di analisi accurate, scaturite da convincenti argomenti e sostenute da ricerche esaurienti, le conclusioni cui è giunto Thomas Mathiesen, l'eminente sociologo norvegese del diritto, dicono che «nell'intera sua storia, in realtà, la prigione non ha mai riabilitato nessuno e non ha mai determinato il 'reinserimento' delle persone» [05]. Ha invece avuto il risultato di «prigionizzare» i reclusi, per usare il termine di Donald Clemmer [06], ossia di incoraggiarli o costringerli ad assorbire e adottare abitudini e costumi tipici dell'ambiente del penitenziario e solo di quello, quindi nettamente diversi dai comportamenti che vengono promossi dalle norme culturali operanti fuori delle mura del carcere; la «prigionizzazione» è l'opposto stesso della «riabilitazione», è l'ostacolo maggiore sulla «strada del reinserimento».

Tuttavia, mentre nel XVII secolo l'apertura della Casa di Correzione ad Amsterdam suscitò il plauso e l'approvazione delle classi colte, nella questione della «riabilitazione» quel che importa oggi è che la questione stessa suscita più disinteresse che non divergenze d'opinione. Certo, forse molti criminologi continueranno per qualche tempo a dibattere la *querelle* ormai venerabile ma sempre irrisolta della ideologia delle pene, ma maggiori conseguenze verranno dal fatto che esperti e gestori del sistema penale abbiano nel pensiero contemporaneo abbandonato ogni «dichiarazione di intenti alla riabilitazione», sincera o ipocrita che fosse.

Gli sforzi per far tornare al lavoro i reclusi possono essere più o meno efficaci, ma hanno un senso solo se c'è disponibilità di lavoro, e acquistano forza solo se lo si attende

con impazienza. Oggi la prima condizione non si verifica quasi mai; e l'assenza della seconda è plateale. Se una volta il capitale era impaziente di assorbire quantità sempre crescenti di lavoro, oggi reagisce nervosamente alla notizia che la disoccupazione è in calo; e attraverso i suoi plenipotenziari della Borsa premia le imprese che licenziano personale e tagliano il numero dei posti di lavoro. In queste condizioni, la restrizione fisica non è né una scuola di avviamento al lavoro né un metodo di ripiego, imposto con la forza, per far crescere le fila della manodopera produttiva quando falliscono i metodi «volontari» ordinari e preferiti per ricondurre nell'orbita dell'industria le categorie particolarmente riluttanti e riottose dei «senza padrone». E invece, nella attuali circostanze, un'alternativa all'impiego; un modo di liberarsi di una parte considerevole dei produttori superflui per i quali non c'è la possibilità di un nuovo lavoro, o di neutralizzarla.

Oggi si preme per smantellare l'abitudine a un lavoro permanente, continuo e regolare, distribuito su orari lunghi; che altro può significare lo slogan del «lavoro flessibile»? Bisogna fare in modo che i lavoratori - questa è la strategia raccomandata - dimentichino, non imparino, quanto l'etica del lavoro, nei giorni epici dell'industria moderna, voleva insegnare loro. Il lavoro può diventare davvero «flessibile» solo se i lavoratori, quelli di oggi e di domani, perdono le abitudini apprese nel lungo addestramento quotidiano al lavoro, se perdono i turni di ogni giorno, il posto fisso e la continuità di rapporti tra colleghi; solo se si astengono dallo sviluppare capacità professionali inerenti al loro attuale lavoro (o ne vengono impediti) e rinunciano ad alimentare morbide fantasie sui diritti e le responsabilità di un lavoro inteso come *proprio*.

Durante la loro riunione annuale, tenutasi nel settembre 1997 a Hong Kong, i dirigenti del Fondo monetario internazionale e della Banca mondiale hanno criticato severamente i metodi usati in Germania e in Francia per creare maggiore occupazione, considerando tali sforzi come contrari alla linea della «flessibilità del mercato del lavoro». Quest'ultimo richiede, secondo loro, l'abrogazione delle norme che proteggano il lavoro e delle remunerazioni che gli siano «troppo favorevoli», lo smantellamento di qualsiasi «distorsione» che si frapponga alla più dura competitività, e impone ancora di vincere le resistenze che la manodopera esistente esercita contro la perdita dei «privilegi» da essa acquisiti, ossia di qualsiasi fattore che favorisca la stabilità dell'impiego e la protezione del posto di lavoro e del relativo reddito [07]. In altre parole, sono richieste nuove condizioni che favoriscano abitudini e atteggiamenti del tutto opposti a quelli che l'etica del lavoro preconizzava, a quelli che dovevano promuovere le istituzioni tipo Panopticon inventate per far rispettare quell'etica. I lavoratori devono disimparare l'impegno, duramente appreso, a lavorare e il loro attaccamento emotivo, faticosamente conquistato, al posto di lavoro, così come devono dismettere il coinvolgimento personale nel futuro della impresa cui appartengono.

In questo contesto appare assai meno convincente l'idea che la prigione di Pelican Bay rappresenti una sorta di continuità con le prime unità lavorative industriali le cui esperienze, ambizioni e problematiche irrisolte il progetto del Panop-ticon rifletteva. Tra le mura di cemento armato della prigione di Pelican Bay non viene svolto alcun lavoro produttivo. Né alcun addestramento al lavoro; nel progetto della prigione non è prevista la benché minima offerta di corsi finalizzati a una tale attività. In realtà, per i condannati, Pelican Bay è la scuola del nulla, e non insegna neppure una disciplina puramente formale. Il vero contenuto del Panopticon, lo scopo preciso della sorveglianza costante, era di assicurarsi che i reclusi svolgessero certe attività, seguissero certe routine, facessero alcune cose. Ma ciò che i reclusi della prigione di Pelican

Bay *fanno* nelle loro celle solitarie *non conta*. Ciò che *conta* è che *stiano lì*. La prigione di

Pelican Bay non è stata progettata come un luogo di disciplina o di lavoro organizzato, ma come un luogo di *esclusione*, per persone abituate al loro stato di *esclusi*. Il segno della esclusione nell'era della compressione dello spazio/tempo è l'*immobilità*. La prigione di Pelican Bay porta quasi alla perfezione la tecnica della *immobilizzazione*.

Se i campi di concentramento servivano da laboratori di una società totalitaria, nei quali si esplorava fino a che punto si poteva sottomettere e schiavizzare l'uomo, e se le case di lavoro del Panopticon servivano da laboratori della società industriale, nelle quali si sperimentava fino a che limite si potevano replicare in modo meccanico e routinario le attività umane, la prigione di Pelican Bay è un laboratorio della società «globalizzata» (o «planetaria», nella terminologia di Alberto Melucci): in essa si mettono a punto le tecniche con cui confinare nello spazio i rifiuti e la feccia della globalizzazione, e se ne esplorano i limiti.

Le prigioni nell'era post-correzionale.

Oltre che la riabilitazione, nel suo libro *Prison on Trial* (Processo alla prigione) Thomas Mathiesen esamina con scrupolo altre teorie largamente addotte per giustificare l'uso della carcerazione come metodo che risolve problemi sociali acuti e dannosi: da quella che attribuisce alla prigioni un ruolo di prevenzione (sia in un senso universale sia in un senso più individuale), a quelle che rimarcano il ruolo di neutralizzazione e deterrenza, infine a quella che vede nel carcere semplicemente una punizione. E naturalmente, finisce per trovarle tutte, senza eccezioni, deboli sul piano logico e ingiustificabili sul piano empirico. Non si è ancora raccolta prova, di alcun genere, che serva a sostenere e, meno che mai, a dimostrare la tesi che le prigioni assolvano i compiti loro attribuiti in teoria e che in qualche modo raggiungano l'obiettivo propostosi; mentre, invece, il criterio di giustizia che ritroviamo nelle misure specifiche propugunate da tali teorie o in esse implicite non supera i più semplici esami di fondatezza e di rispetto dell'etica. (Ad esempio: «che fondamento morale si ha per punire qualcuno, magari duramente, al fine di evitare che individui del tutto diversi commettano atti simili?». La questione è tanto più preoccupante sul piano etico in quanto «coloro che puniamo sono persone in larga parte povere e gravemente segnate, le quali hanno bisogno di assistenza piuttosto che di essere punite» [08]).

Il numero di persone in stato di detenzione o in attesa di una probabile condanna cresce rapidamente in quasi tutti i paesi. Quasi dovunque il sistema carcerario sta assistendo a un boom delle costruzioni. Aumentano in tutto il globo le spese che lo stato destina «alle forze della legge e dell'ordine», principalmente alle forze di polizia in servizio attivo e al personale carcerario. Fattore ancora più importante, la quota della popolazione in aperto conflitto con la giustizia e che andrebbe arrestata cresce a ritmi significativi: ritmi che non indicano solo un mutamento nei numeri del fenomeno, ma fanno anche pensare a «un assai maggiore ricorso a soluzioni istituzionali nel quadro della politica delle pene» – segnalando, inoltre, quello che numerosi governi, sostenuti da una larga opinione pubblica, ormai ritengono necessario: «disciplinare larghi segmenti e gruppi della popolazione» [09].

La forte accelerazione del ricorso a pene detentive nelle forme della carcerazione suggerisce, in altri termini, che nuovi e ampi settori della popolazione, per una qualche ragione, sono considerati una minaccia all'ordine sociale. Ed escluderli con la forza dalla società attraverso la detenzione, viene ritenuto sistema efficace a neutralizzarne la minaccia o a calmare la conseguente ansietà del pubblico.

Il numero di persone condannate alla reclusione varia di paese in paese, in percentuali che riflettono le idiosincrasie particolari delle tradizioni culturali e della diversa storia del pensiero e della pratica penale. Eppure, il rapido infoltirsi della schiera di carcerati sembra un fenomeno di portata universale se guardiamo alla parte del mondo «più sviluppata». Secondo i più recenti e meticolosi dati raccolti da Nils Christie, gli Stati Uniti d'America sono notoriamente in testa alla classifica e, per quanto tallonati dalla nuova Federazione russa, stanno molto avanti rispetto agli altri stati: in totale, più del 2% della popolazione totale degli Stati Uniti è soggetta al controllo del sistema penale. Il tasso di crescita è impressionante. Nel 1979 c'erano 230 detenuti per 100.000 abitanti; il primo gennaio 1997 erano saliti a 649. (In alcune aree, naturalmente, il rapporto è molto maggiore: nel distretto di Anacostia, dove si concentra la maggior parte della popolazione più povera di Washington, metà dei maschi tra i 16 e i 35 anni è in attesa di giudizio, in prigione, agli arresti domiciliari o in libertà vigilata [10]). Quello degli Stati Uniti è per ora un caso unico, ma il fenomeno cresce visibilmente quasi dappertutto. Anche in Norvegia, paese particolarmente restio a comminare pene detentive, la percentuale dei reclusi è salita da meno di 40 unità per 100.000 abitanti nei primi anni Settanta ai 64 per 100.000 dei nostri giorni. In Olanda la percentuale è salita da 30 a 86 per 100.000 nello stesso periodo; in Inghilterra e nel Galles il rapporto ha raggiunto le 114 unità per 100.000 abitanti, e il paese «ha bisogno di una nuova prigione alla settimana per accogliere un aumento dei reclusi che appare senza fine» [11].

Abbiamo visto che la crescente carcerazione non è fenomeno circoscritto a un gruppo ristretto di paesi ma si va estendendo quasi a tutti gli stati. Sbaglieremmo perciò - o sarebbe del tutto inutile - cercarne la spiegazione in particolare nella politica di uno stato, nella ideologia o nella pratica di questo o di quel partito politico (anche se sarebbe altrettanto errato negare quanto le politiche stesse possano incidere sull'accelerazione o sul rallentamento del fenomeno). Per giunta, come facciamo a sostenere che la maggiore o minore fiducia accordata allo strumento delle prigioni per risolvere problemi irritanti e preoccupanti possa essere serio motivo di contesa elettorale? Mancano elementi convincenti su questo punto. E le forze in competizione, per quanto separate da distanze incolmabili su altri problemi «gravi», su questo in particolare tendono a manifestare un completo accordo; anzi, l'unica preoccupazione palesata dalle parti è di convincere l'elettorato che sarà più decisa e spietata degli avversari nel perseguire la carcerazione dei criminali. Siamo perciò tentati di concludere che le cause dell'accresciuto numero di reclusi debbano essere di natura sovra-partitica e sovra-statale, che cioè abbiano un carattere globale piuttosto che locale (in senso sia territoriale sia culturale). Con ogni probabilità, tali cause sono connesse in maniera più che casuale a un ampio spettro di trasformazioni che noi riconduciamo al concetto stesso di globalizzazione.

Una causa evidente della crescita del fenomeno appena discusso risiede nella spettacolare pubblicità che, nel catalogo delle preoccupazioni dell'opinione pubblica, si è voluto dare ai problemi classificati sotto la voce «legge e ordine pubblico», e in particolare mi riferisco al modo in cui tali diffuse preoccupazioni si sono riflesse nelle interpretazioni colte e autorevoli sui mali della società e nei programmi politici che hanno promesso di guarirli. Sigmund Freud aveva suggerito come proprio dall'atto con cui si cedeva una parte considerevole di libertà personale in cambio di una certa misura di sicurezza garantita dalla collettività fossero principalmente scaturite affezioni e sofferenze psicologiche nel periodo «classico» della civiltà moderna. In *Postmodernity and Its Discontents* ho sostenuto che, avesse Freud ragione o torto nell'individuare le cause del fenomeno, oggi, nello stadio tardomoderno o postmoderno, si stava verificando il contrario: a generare sentimenti diffusi di paura e di ansia è proprio l'inclinazione a

rinunciare a una quota molto elevata di sicurezza della propria persona per rimuovere sempre più i vincoli che limitano l'esercizio della libera scelta. Sono questi sentimenti a cercare uno sbocco (o ad essere incanalati) nelle preoccupazioni relative alla legge e all'ordine pubblico.

Per comprendere appieno questo notevole «trasferimento di ansietà» bisogna riunire ciò che il linguaggio, nel suo zelo a volte eccessivo a distinguere e circoscrivere le esperienze, ha separato. L'unità di emozioni e comportamenti cui vanno ricondotte le esperienze – che si vorrebbero distinte, dato che sono linguisticamente separate – della sicurezza della persona, delle garanzie e della certezza è difficile da individuare per chi parla alcune lingue (tra le quali l'inglese), ma è compresa meglio da chi parla il tedesco. Ciò è dovuto al fatto che l'altrimenti rara essenzialità di quella lingua non si applica a questo termine: la parola tedesca *Sicherheit* serve a identificare tutte e tre le esperienze (della sicurezza personale, delle garanzie e della certezza) rifiutando così di accettare la loro reciproca autonomia, che chi parla inglese è linguisticamente abituato a dare per scontata.

Se la *Freiheit* è stata resa vulnerabile dalla ricerca, all'inizio dell'epoca moderna, della sicurezza, delle garanzie e della certezza dell'ordine, la *Sicherheit* è la prima vittima della carriera compiuta dalla libertà individuale nell'età tardo-moderna. E poiché difficilmente potremmo distinguere i tre generi di difficoltà psicologiche se non fosse per le tre parole, che fanno pensare a tre diversi oggetti semantici, c'è poco da stupirsi se la scarsità di scelte prive di rischi, ossia *sicure*, e la crescente mancanza di chiarezza nelle regole del gioco, che rende *incerta* la maggior parte delle mosse, e più ancora il loro risultato, tendono a presentarsi proprio come una minaccia alle *condizioni di sicurezza* relative in primo luogo al corpo stesso, poi ancora ai beni, i quali sono un'estensione del corpo nello spazio. In un mondo ancora più insicuro e incerto, siamo fortemente tentati di ritirarci in quella condizione di sicurezza che offre il rifugiarsi stesso nella territorialità; e così, la difesa del territorio – la «casa sicura» – diviene la parola d'ordine che campeggia su tutte le porte che uno crede si debbano chiudere a chiave per evitare la triplice minaccia al proprio conforto spirituale e materiale.

Intorno alla ricerca di una condizione di sicurezza si accumulano moltissime tensioni. E dove si manifestano tensioni, brillanti investitori e acuti intermediari di certo sapranno intravedere del capitale politico. Gli appelli alle paure che attengono alla sicurezza, alla assenza di rischi, sono davvero al di sopra delle classi e attraversano i partiti, così come accade per le paure stesse. E forse una felice coincidenza, per gli operatori della politica e per quanti sperano di diventarlo, che i veri problemi dell'insicurezza e dell'incertezza si siano tradotti nell'ansia di ottenere delle garanzie di ordine; si può supporre che gli uomini politici facciano qualcosa riguardo ai primi due problemi solo perché li si vede agitarsi vigorosamente a proposito del terzo.

Coincidenza felice, davvero, dato che alle prime due preoccupazioni, in realtà, è difficile mettere mano. I governi possono promettere seriamente solo una maggiore «flessibilità del lavoro», ovvero, in ultima istanza, una maggiore insicurezza e una insicurezza ancor più penosa e debilitante. I governi seri non possono offrire neppure certezze, dovendo concedere libertà a «forze di mercato» di cui è nota la mobilità e l'imprevedibilità; forse che, in virtù della conquista di una extraterritorialità, tutti sono ormai convinti possano essere controllate da governi inguaribilmente «locali». Fare qualcosa o farsi vedere mentre si fa qualcosa nella lotta contro la criminalità che minaccia le condizioni di sicurezza della persona rimane, invece, una possibilità concreta, che per giunta porta con sé un grosso potenziale elettorale. La *Sicherheit* può guadagnarne poco, ma i ranghi degli elettori crescono.

Sicurezza: un mezzo tangibile per un fine elusivo.

Ridurre il problema complesso della *Sicherheit* a quello delle condizioni di sicurezza garantite alla persona comporta anche altri vantaggi politici. Quali che siano le misure che si possono adottare in merito, il tema delle garanzie di sicurezza è senza paragone più spettacolare, si presta a essere più osservato, e trattato in TV, di qualsiasi mossa che miri ai livelli più profondi del malessere, ma - per ciò stesso - meno raggiungibili e apparentemente più astratti. La lotta al crimine, come il crimine stesso, e in particolare il crimine che riguarda il corpo e la proprietà, i beni, diventa uno spettacolo eccellente, eccitante, più di altri oggetto di osservazione. Ne sono ben consapevoli i produttori e gli sceneggiatori dei mezzi di comunicazione. Se si giudicasse lo stato di una società dalle forme spettacolari con cui viene rappresentata - come per lo più facciamo, che si voglia o no ammettere con noi stessi e gli altri - dovremmo fare ancora altre ammissioni: che il numero di criminali rispetto alla «gente comune» sembrerebbe eccedere di gran lunga il numero delle persone già detenute; inoltre, il mondo intero apparirebbe suddiviso principalmente in criminali e custodi dell'ordine; non solo, ma la vita umana nel suo complesso sembrerebbe navigare nella stretta gola tra la minaccia di subire una violenza e la necessità di attaccare a nostra volta chi potenzialmente porti l'attacco.

L'effetto complessivo è che la paura cresce di continuo. E le condizioni di sicurezza per la propria persona, una preoccupazione che l'insicurezza esistenziale e l'incertezza psicologica gonfiano e sovraccaricano di significati ben al di là della sua portata, si levano tuttavia ben al di sopra di tutte le altre paure, mettendo in ombra ogni altro motivo di ansietà. I governi si possono sentire sollevati: nessuno o quasi nessuno li spingerà a fare qualcosa a proposito di questioni che non hanno la capacità e la forza di affrontare e risolvere. Nessuno li accuserà di restare inattivi e di non fare nulla per alleviare le preoccupazioni della gente, fin quando ogni giorno si pareranno sotto i nostri occhi documentari e drammi, documentari raccontati in forma drammatica e drammi accuratamente travestiti da documentari. In essi scorrono storie di nuovi e più avanzati armamenti della polizia, di prigionieri chiuse da serrature e lucchetti di tecnologia avanzata, di allarmi antifurto per la casa e i veicoli, di repentini ma acuti shock inferti ai criminali, di eroici poliziotti e detective che rischiano la propria vita perché il resto di noi possa dormire in pace.

Costruire nuove prigioni, scrivere nuove norme che moltiplicano il numero di infrazioni da punire con la prigione, e imporre l'obbligo di allungare la durata delle pene... sono tutte misure che fanno aumentare la popolarità dei governi; servono a dimostrare che sono duri, pieni di risorse e determinati, e soprattutto che stanno «facendo qualcosa», non solo, esplicitamente, per la sicurezza personale dei propri soggetti, ma, implicitamente, anche per il loro benessere e il loro futuro; e che lo stanno facendo nei modi più drammatici, tangibili e visibili, e perciò convincenti.

La spettacolarità - la versatilità, durezza e immediatezza - delle operazioni punitive conta più della loro efficacia, che comunque di rado viene saggiata, poiché il pubblico è apatico e capace di brevi attenzioni. La spettacolarità conta persino più del reale volume di reati individuati e denunciati. E tuttavia non guasta che, naturalmente, ogni tanto si solleciti l'attenzione del pubblico su nuovi reati non solo particolarmente odiosi e ripugnanti ma anche diffusi, e che si lancino nuove campagne volte a criminalizzare individui e a ridurli in reclusione: tutto ciò dirotta l'attenzione del pubblico sui pericoli dell'attività criminosa e dei criminali, impedendogli invece di riflettere sulle ragioni per cui si continui a sentirsi insicuri, persi e spaventati come prima, nonostante la mole di attività di polizia che si è promesso avrebbe portato l'ambita *Sicherheit*.

Qualcosa di più di una felice coincidenza collega i due fenomeni: da un lato, la tendenza a convogliare i problemi esistenziali dell'endemica insicurezza e incertezza tipici dell'età tardomoderna o postmoderna nell'unica, dominante preoccupazione per le condizioni e le garanzie di una sicurezza personale; e, dall'altro, le nuove realtà della politica dello stato-nazione, in particolare quella sua miniatura di sovranità statuale che caratterizza l'era della «globalizzazione».

Quando ci si preoccupa prima di tutto a livello locale «dell'ambiente sicuro» e di quanto ciò comporti o riteniamo debba significare, si fa esattamente ciò che le «forze del mercato», ormai globali e quindi extraterritoriali, vogliono che i governi si limitino a fare (in realtà impedendo loro di fare qualsiasi altra cosa). Nel mondo della finanza globale, ai governi è attribuito un ruolo non molto più ampio di quello assegnato a questure o commissariati di polizia; la quantità e la qualità dei poliziotti in servizio, che ripuliscono le strade da mendicanti, barboni molesti e borsaioi, e lo spessore delle mura delle prigioni hanno un peso notevole nel determinare la «fiducia degli investitori», e quindi figurano tra i fattori in base ai quali si decide di investire o disinvestire. Eccellere nelle funzioni di polizia è il migliore (forse l'unico) fattore che i governi statali possono mettere sul piatto della bilancia per indurre un capitale avvezzo al nomadismo a investire nel benessere dei propri sudditi; ed è quindi la via più breve che conduce alla prosperità economica del paese, e che dobbiamo sperare generi sensazioni di «benessere» tra gli elettori -a ciò indotti dalle pubbliche dimostrazioni di polizia e di prodezza dello stato.

La cura dello «stato ordinato», compito una volta complesso e arduo, che riflette le diverse ambizioni e le ampie e molteplici forme della sua sovranità, di conseguenza si restringe oggi alla lotta contro la criminalità. Nell'ambito di tale funzione, tuttavia, un ruolo privilegiato, in realtà dominante, viene attribuito alla politica carceraria. Il fatto che questa battaglia abbia una sua centralità non serve a spiegare di per sé il boom delle prigioni; dopo tutto, ci sono anche altri modi per reagire alle minacce, reali o presunte, che vengono portate alla sicurezza personale dei cittadini. Tra i quali, inoltre, non si è dimostrato sinora il più efficace quello che accresce il numero dei reclusi e allunga i tempi di carcerazione. Si può perciò pensare che altri fattori favoriscono la scelta della condanna al carcere come la prova più convincente che in effetti «qualcosa si è fatto», che le parole hanno carne e sangue. Fare della reclusione la strategia centrale nella lotta per la sicurezza dei cittadini vuol dire affrontare la questione con una lingua d'estrema attualità, che venga capita per la facilità delle sue espressioni e il ricorso che essa fa a esperienze comuni e note.

La vita attuale è paragonabile a una gerarchia che discende dal globale (al vertice) al locale, una linea lungo la quale la libertà di movimenti del globale sta a indicare promozione, avanzamento e successo sociale e dall'immobilità, invece, emana l'odore nauseabondo della sconfitta, del fallimento, dell'essere rimasti indietro. Dimensione globale e dimensione locale indicano sempre più valori opposti (e per di più tra quelli fondamentali), valori per i quali ci si batte o dai quali si rifugge per odio, e che si pongono al centro stesso dei sogni, degli incubi, della lotta per la vita. Le ambizioni vengono espresse sempre più in termini di mobilità, di libera scelta dei luoghi, di voglia di viaggiare e vedere il mondo; delle paure, invece, si parla in termini di confinamento, di immobilismo, di esclusione da luoghi che altri possono attraversare, esplorare e godere facilmente. «La gran vita» è una vita di movimento; più esattamente, consiste nella certezza che ci si potrebbe muovere con facilità al primo segno di insoddisfazione per lo stare. La libertà, insomma, è venuta a significare, prima di tutto, libertà di scelta, e la scelta ha acquisito, in misura cospicua, una dimensione spaziale.

Nell'era della compressione dello spazio e del tempo, tante sensazioni meravigliose e

non ancora sperimentate si intravedono da lontano e il pensiero della «casa», pur sempre attraente, viene sempre più espresso nella dolce-amara emozione della nostalgia. Nella sua solidità di mattoni e calce, la «casa» genera risentimenti e ribellioni. E diventa una prigione se qualcuno ci chiude in essa dall'esterno, e se uscire da essa è una prospettiva remota o addirittura impossibile. L'immobilità forzata, l'essere legati a un luogo e il non potersi trasferire altrove, sembra uno stato abominevole, crudele, repellente; e ciò che offende in particolare è la proibizione stessa di muoversi, più che la frustrazione di una effettiva volontà di farlo. Il divieto di muoversi simbolizza la forma estrema di impotenza, di perdita di facoltà, di pena.

Non deve perciò meravigliare se l'idea di condanna alla detenzione sia considerata, allo stesso tempo, il metodo più efficace per neutralizzare persone potenzialmente pericolose e il castigo più doloroso per i crimini compiuti - un approccio che risponda a criteri di razionalità e sia allo stesso tempo comprensibile -. Persone ossessionate dalla possibilità di restare immobili è naturale che desiderino e pretendano di imporre l'immobilizzazione a coloro che ritengono pericolosi e meritevoli di una punizione dura e crudele. Altre pene e forme di dissuasione sembrano, al confronto, vergognosamente indulgenti, inadeguate e inefficaci.

Prigione, tuttavia, non vuol dire solo immobilità, ma anche esclusione. Ciò rafforza ulteriormente la popolarità del carcere come mezzo preferito per «attaccare i pericoli alla radice». Incarcerare qualcuno significa escluderlo dalla società per lungo tempo, e forse in maniera permanente (dove la pena di morte offre il parametro ideale rispetto al quale misurare la durata di tutte le altre condanne); quindi un atto che tocca corde assai sensibili. Se lo slogan è «rendere le nostre strade di nuovo sicure», quali altri metodi possono essere efficaci se non quelli che segregano gli individui pericolosi in spazi fuori della vista e fuori della altrui portata? spazi dai quali non si può evadere?

La sensazione d'insicurezza diffusa si accentra sulle paure relative alle condizioni di sicurezza che vengono garantite alla propria persona; che a sua volta si appunta sulla figura ambivalente, imprevedibile, dell'estraneo. Estranei nelle strade, tipi sospetti attorno alla casa... I sistemi di allarme, i quartieri sorvegliati dagli stessi abitanti e da pattuglie armate, i condomini circondati da muri e chiusi da cancelli, hanno tutti lo stesso scopo, tenere fuori gli estranei. La prigione è solo la più radicale tra le molte misure, e differisce dalle altre per l'efficacia che si pensa abbia, non per la sua natura. La gente allevata nella cultura dei sistemi di allarme e degli antifurto tende a manifestare un naturale entusiasmo per le condanne a pene detentive, pene sempre più lunghe. Tutto quadra molto meglio - e così si riporta una logica nel caos dell'esistenza.

I disadattati.

«Oggi sappiamo», scrive Thomas Mathiesen, «che il sistema penale colpisce gli "strati bassi" e non il "Vertice" della società» [12]. Perché le cose debbano andar così è stato ampiamente spiegato dai sociologi del diritto e delle pene. E ne sono state discusse le numerose cause.

La prima tra esse discende dalle intenzioni dei legislatori di operare una selezione: la loro preoccupazione è quella di preservare un certo, specifico, tipo di ordine. È normale che sia più facile sanzionare con il codice penale le azioni che possono essere con più probabilità commesse da persone per le quali quel tipo di ordine non ha posto, dai più deboli e dagli oppressi. Derubare intere nazioni delle loro risorse si chiama «promozione della libertà commerciale»; privare intere famiglie e comunità dei loro mezzi di

sostentamento si chiama «taglio all'occupazione», se non «razionalizzazione». Nessuno dei due tipi di azione è mai stato elencato tra i comportamenti criminosi o comunque punibili.

Inoltre, come avrà capito ogni unità della polizia che si occupa di «crimini gravi», è assai difficile individuare le attività illegali commesse al «vertice» e distinguerle nella fitta rete degli affari societari «ordinari» di ogni giorno. Quando si tratta di attività che evidentemente mirano ad arricchire una persona a spese di altri, il discriminare tra mosse permesse e mosse vietate è necessario rimanga mal definito e sempre discutibile - niente che possa invece essere paragonato alla confortante assenza di ambiguità che ritroviamo nella rottura di una cassaforte o nell'effrazione di una porta -. Non meravigliamoci perciò se, come Mathiesen rileva, le prigioni «sono innanzitutto piene di persone appartenenti agli strati più bassi della classe lavoratrice, che hanno commesso furti e altri delitti 'tradizionali'».

I reati «al vertice», abbiamo visto, è difficile definirli, ma lo è altrettanto scoprirli, giacché li si perpetra all'interno di circoli chiusi di persone unite da reciproche complicità, da lealtà verso l'organizzazione ed *esprit de corps*, gente che di norma sa prendere misure efficaci per individuare, mettere a tacere o eliminare potenziali spie. Il livello di conoscenze giuridiche e finanziarie richiesto è tanto alto che non è virtualmente possibile per dei terzi rendersi conto della realtà delle cose, specie se si tratta di terzi non opportunamente addestrati ed estranei ai campi di attività in questione. E tali atti non hanno «corpo», sostanza fisica; «esistono» nello spazio etereo e immaginario della pura astrazione: essi sono, letteralmente, *invisibili*; ci vuole un'immaginazione pari a quella dei colpevoli per estrarre una qualche sostanza da forme elusive. Guidato dall'intuizione e dal senso comune, il pubblico può forse sospettare che il furto o la truffa possono aver svolto un ruolo nella storia delle fortune di questi personaggi, ma puntare il dito - lo sappiamo tutti - resta un compito sgradevole.

Solo in casi rari ed estremi i «reati economici» arrivano in tribunale e si parano alla vista del pubblico. Truffatori ed evasori fiscali hanno l'occasione di raggiungere accordi transattivi, al di fuori dei tribunali, in misura ben superiore di quanto accada a rapinatori o borseggiatori. A parte ogni altra considerazione, gli agenti deputati agli ordini locali sono ben consapevoli della superiorità dei poteri globali, per cui ritengono già un successo ottenere risultati del genere. Inoltre, per i reati commessi «al vertice», la vigilanza del pubblico è nella migliore delle ipotesi discontinua e sporadica, nella peggiore inesistente. Per mobilitare l'attenzione del pubblico e tenerla viva per più di un giorno o due, ci vuole una frode davvero spettacolare, una frode che presenti risvolti «umani»: per la quale le vittime - pensionati o piccoli risparmiatori - possono essere individuate una per una (e anche in casi simili occorre la capacità di persuasione di un piccolo esercito di giornalisti popolari e dotati di immaginazione). Quel che succede nei processi contro i truffatori di classe supera le capacità di comprensione dei comuni lettori dei giornali e, per giunta, è orribilmente privo di quegli aspetti drammatici che rendono affascinante lo spettacolo dei processi a semplici ladri e assassini.

Ma consideriamo un fatto ancor più importante. Ammettiamo pure che i reati «al vertice» (in genere un «vertice» estraneo a luoghi fisici) possano, in ultima analisi, essere una causa principale o secondaria della insicurezza esistenziale che ci affligge, ed essere quindi direttamente legati alla sconcertante ansietà che ossessiona gli abitanti della società tardo-moderna e li rende tanto preoccupati per le condizioni di sicurezza personale. Bene, neanche in tal caso l'immaginazione più sfrenata potrebbe considerarli, di per sé, una minaccia immediata alla propria sicurezza personale. I pericoli che possiamo ricollegare ai reati «al vertice» sono di natura totalmente diversa. Sarebbe estremamente

difficile immaginare come il portare in giudizio i responsabili servirebbe ad alleviare le sofferenze quotidiane connesse ai pericoli ben più tangibili che si incontrano nei quartieri e nelle strade più sordide della propria città. Per questo, non aspettiamoci grossi ritorni politici dal fatto stesso di «fare qualcosa» per quanto riguarda i reati «al vertice». E sono scarse le pressioni politiche che si esercitano sui legislatori e sui responsabili dell'ordine pubblico perché si diano da fare e mostrino i muscoli per rendere più efficace la lotta contro quel tipo di reati; né possiamo paragonarle alle clamorose proteste della gente per i furti di automobili, le rapine e gli stupri, e contro tutti coloro che, tra i responsabili dell'ordine pubblico, appaiono troppo lassisti o indulgenti nel trasferire i colpevoli in prigione - la loro giusta collocazione.

Fattore ultimo, ma non per ciò meno importante, è l'enorme vantaggio di cui la nuova *élite* globale gode quando si confronta con i guardiani dell'ordine: gli ordini appartengono a luoghi specifici, mentre le *élites* e le leggi del libero mercato cui esse obbediscono vanno al di là di un luogo, sono translocali. Se i guardiani dell'ordine locale diventano troppo curiosi e invadenti, si può sempre fare appello al diritto globale per modificare il concetto locale di ordine e le regole del gioco locali. E se in un luogo le cose si fanno troppo sgradevoli, esiste naturalmente la possibilità di trasferirsi; la «globalità» delle *élites* vuole dire mobilità, che significa capacità di sfuggire, di evadere. Ci sono sempre luoghi in cui i guardiani locali dell'ordine sono disposti a guardare dall'altra parte nel caso di uno scontro - e sono ben lieti di farlo.

Mettiamo insieme tutti questi fattori e otterremo un unico effetto: l'identificazione della criminalità con il sottoproletariato (sempre locale); ossia, e fa lo stesso, saremo riusciti a criminalizzare la povertà. I tipi più comuni di criminali che si offrono alla vista di tutti provengono, quasi senza eccezioni, dal «fondo» della società. I ghetti urbani e le aree che non è opportuno frequentare sono considerati terreno fertile per i criminali e per il crimine. Per converso, le fonti della criminalità (di quella che davvero conta, quella considerata una minaccia alla sicurezza della persona) appaiono senza dubbio locali e localizzate.

Donald Clemmer coniò nel 1940 il termine «prigionizzazione» per mettere in luce i reali effetti della detenzione, nettamente diversi da quelli di «rieducazione» e «riabilitazione» che le attribuiscono i suoi teorizzatori e fautori. Clemmer s'accorse che i reclusi venivano risucchiati all'interno di una «cultura della prigione» davvero peculiare, una cultura che li rendeva, semmai, ancora meno adatti di prima alla vita al di fuori delle mura del carcere, e meno capaci di seguire le regole e gli usi della vita «ordinaria». Come ogni cultura, la cultura carceraria ha la capacità di perpetuare se stessa. La prigione, secondo Clemmer, è una scuola di criminalità.

Quattordici anni più tardi Lloyd W. McCorkle e Richard R. Korn hanno resa pubblica un'altra serie di fattori [13] dai quali possiamo rilevare i meccanismi che rendono le prigioni scuole di criminalità. L'intero processo poliziesco/giudiziario che culmina nel carcere è, in un certo senso, un lungo e rigidamente formalizzato rituale di rifiuto simbolico e di esclusione fisica. Il rifiuto e l'esclusione sono umilianti e si vuole che lo siano; si vorrebbe che avessero il risultato di far accettare al reietto/escluso la propria inferiorità e il proprio disadattamento nella società. Non c'è da meravigliarsi se la vittima si difende. Piuttosto che accettare docilmente il rifiuto, e di convertire il rifiuto ufficiale in un rifiuto che ci si autoinfligge, i condannati preferiscono rifiutare chi li rifiuta.

Per farlo, i reietti, gli esclusi, ricorrono agli unici mezzi a loro disposizione, che comportano tutti una certa misura di violenza; la sola risorsa che possa far aumentare il loro «potere di infliggere danni», l'unica che essi siano capaci di opporre alla potenza schiacciante di chi li respinge e li esclude. La strategia di «respingere chi respinge»

trasforma rapidamente il reietto in uno stereotipo, reietto per definizione, dando al criminale i tratti del recidivo. Alla fine del processo, il carcere diventa lo strumento principale di una profezia che non può non avverarsi.

Ciò non vuol dire che non ci siano altre cause della criminalità e che non ci siano veri criminali; vuol dire, però, che il rifiuto/esclusione praticato mediante il sistema carcerario fa parte integrante della produzione sociale del crimine, e che la sua influenza non può essere chiaramente distinta da quella di altre cause quando andiamo a esaminare le statistiche complessive sull'incidenza della criminalità. Vuol anche dire un'altra cosa: una volta che nelle prigioni si identifichi la pattumiera in cui scaricare elementi che per lo più appartengono alle classi infime o al sottoproletariato, possiamo anche aspettarci che diventino più evidenti gli effetti che confermano e perpetuano questo processo, e che la criminalità quindi sia più visibile «al fondo» della società.

Clemmer, e McCorkle e Korn, nelle loro ricerche tra i condannati a pene detentive, hanno analizzato quelli che sono gli effetti della reclusione. Possiamo quindi supporre che, al centro delle loro analisi e ricerche, essi ponessero non tanto gli effetti della prigione come tale, ma i fenomeni più ampi delle *restrizioni* alla libertà di movimento, del *rifiuto* e dell'*esclusione*; ossia, in altre parole, che le prigioni servissero come laboratori sperimentali nei quali poter osservare, nella forma più concentrata e pura, tendenze diffuse e presenti (anche se in forma un poco più diluita) nella vita «normale». Lo studio, che ha fatto scuola, di Dick Hebdidge, *Hiding in the Light* (Nascondersi in piena luce) conforta quest'ipotesi. Se ciò fosse vero, gli effetti di «respingere chi respinge», con tutto ciò che implica l'innescare di processi che si autoalimentano, contribuirebbero non poco a capire la misteriosa logica che anima la attuale ossessione per «la legge e l'ordine pubblico»; contribuirebbero anche a spiegare l'apparente successo che riscuote lo stratagemma di incoraggiare quella ossessione e non, invece, di tentare seriamente di fronteggiare la sfida della crescente insicurezza della nostra vita.

Può anche contribuire a far capire perché l'escludere qualcuno dalle libertà globali produca come effetto la fortificazione delle località. Il rifiuto stesso genera gli sforzi per circoscrivere le località, così come si faceva per i campi di concentramento. E respingere chi ti respinge innesca il tentativo di trasformare le località in fortezze. I due tentativi messi in atto rafforzano, reciprocamente, l'uno gli effetti dell'altro, e nel loro intreccio assicurano che la frammentazione e il disadattamento «al fondo» procedano di pari passo con la globalizzazione «al vertice».

Note al capitolo primo

- [01]. Vedi Albert J. Dunlap (con Bob Andelman), *How I Saved Bad Companies and Made Good Companies Great*, Time Books, New York 1996, pp. 199-200.
- [02]. Denis Duclos, *La cosmocratie, nouvelle classe planétaire*, in «Le monde diplomatique», agosto 1997, p. 14.
- [03]. Alberto Melucci, *The Playing Self: Versori and Meaning in the Planetary Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1966, p. 129.
- [04]. Vedi Paul Virilio, *Un monde sur exposé: fin de l'histoire, on fin de la géographie?*, in «Le monde diplomatique», agosto 1997, p. 17. L'idea di una «fine della geografia» è stata avanzata per la prima volta, per quanto mi risulta, da Richard O'Brien (vedi il suo *Global Financial Integration: The End of Geography*, Chatham House/Pinter, London 1992).
- [05]. Michael Benedikt, *On Cyber space and Virtual Reality*, in *Man and Information Technology* (conferenze tenute in occasione del simposio internazionale organizzato nel 1994 dal Comitato sull'uomo, la tecnologia e la società presso la Reale accademia svedese per le scienze della Ingegneria), Stockholm 1995, p. 41.
- [06]. Timothy W. Luke, *Identity, Meaning and Globalization: Detraditionalization in Postmodern Space-Time Compression*, in Paul Heelas, Scott Lash e Paul Morris (a cura di), *Detraditionalization*, Blackwell, Oxford 1996, pp. 123, 125.
- [07]. Paul Virilio, *The Lost Dimension*, Semiotext(e), New York 1991, p. 13.
- [08]. Margaret Wertheim, *The Pearly Gates of Cyberspace*, in Nan Elin (a cura di), *Architecture of Fear*, Princeton Architectural Press, New York 1977, p. 296.
- [09]. Vedi Steven Flusty, *Building Paranoia*, in Nan Elin (a cura di), *Architecture of Fear* cit, pp. 48-49, 51-52.
- [10]. Vedi Dick Hebdidge, *Hiding in the Light*, Roudedge, London 1988, p. 18.
- [11]. Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Paladin, Frogmore 1973, pp. 41-42; trad. it., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 1976, pp. 109-110.

[12]. Nils Christie, *Civility and State*, manoscritto non pubblicato.

Note al capitolo secondo

[01]. Vedi Edmund Leach, *Anthropological Aspects of Language; Animal Categories and Verbal Abuse*, in Eric H. Lenneberg (a cura di), *New Directions in the Study of Language*, University of Chicago Press, Chicago 1964.

[02]. Bronislaw Baczko, *Utopian Lights: The Evolution of the Idea of Social Progress*, trad. di Judith L. Greenberg, Paragon House, New York 1989, pp. 219-235; trad. it., *L'Utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1979 (ed. or. 1978), pp. 309 sgg.

[03]. La *Histoire des Sévarambes* di D. Veiras fu, secondo Baczko, una lettura così popolare nel secolo dei Lumi, che, ad esempio, Rousseau e Leibniz ne citavano estratti senza neppure indicare la fonte, ovviamente rifacendosi a conoscenze comuni tra i loro lettori.

[04]. Vedi Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1987, p. 323; trad. it., *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Roma-Bari 1991 (ed. or. 1985).

[05]. Il contenuto della *Ville radiuse* è stato sottoposto a una assai incisiva e illuminante analisi dal sociologo politico di Yale Jim Scott; il commento che segue deve molto alle sue fruttuose indicazioni.

[06]. Richard Sennett, *Uses of Disorder: Personal Identity and City Life*, Faber & Faber, London 1966, in particolare pp. 39-43, 101-109, 194-195.

[07]. Nan Elin, *Shelter from the Storm, or Form Follows Fear and Vice Versa*, in Nan Elin (a cura di), *Architecture of Fear*, Princeton Architectural Press, New York 1997, pp. 13,26. La collezione di saggi *Architecture of Fear* è stata ispirata dall'esperienza di Nan Elin durante le sue ricerche sul campo nella accuratamente pianificata «new town» francese di Jouy-le-Moutier. Elin restò stupito nel rilevare che «la questione della paura, dell'insicurezza viene posta malgrado il bassissimo tasso di eventi criminosi nella zona» (p. 7).

[08]. Mark Poster, *Database as Discourse, or Electronic Interpellation*, in Paul Heelas, Scott Lash e Paul Morris (a cura di), *Detraditionalization*, Blackwell, Oxford 1996, pp. 284,291.

[09]. Vedi Thomas Mathiesen, *The Viewer Society: Michael Foucault's «Panopticon» Revisited*, in «Theoretical Criminology», 1997, pp. 215-234.

[10]. George Gerbner e Larry Gross, *Living with Television: The Violence Profile*, in «Journal of Communication», 26, 1976, pp. 173-198. Citato in Thomas Mathiesen, *The Viewer Society* cit.

Note al capitolo terzo

[01]. Richard Sennett, *Something in the City: The Spectre of Uselessness and the Search for a Place in the World*, nel «Times Literary Supplement» del 22 settembre 1995, p. 13.

[02]. Martin Woollacott, *Bosses Must Learn to Behave Better again*, in «The Guardian», 14 giugno 1997.

[03]. Vincent Cable, *The World's New Fissures: Identities in Crisis*, Demos, London 1996, pp. 20,22.

[04]. Alberto Melucci, *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 150.

[05]. Georg Henrik von Wright, *The Crisis of Social Science and the Withering Away of the Nation State*, in «Associations», 1, 1997, pp. 49-52.

[06]. Cornelius Castoriadis, *Fouvoir, politique, autonomie*, in Id., *Le monde morcelé*, Seuil, Paris 1990, p. 124.

[07]. Le «minoranze etniche» o, più in generale, i gruppi etnici deboli e di piccole dimensioni, incapaci di gestire indipendentemente uno stato con gli standard dell'era del «mondo degli stati», sono ovviamente le più entusiaste riguardo al potere unificante delle formazioni sovranazionali. Da qui l'incongruenza tra la pretesa di costituirsi in stati e la fedeltà a istituzioni la cui missione dichiarata, o più spesso occulta, è di limitare la sovranità dei primi e al fondo di annullarla completamente.

[08]. Vedi Eric Hobsbawm, *Some Reflections on the «Break-up» of Britain*, in «New Left Review», 105, 1977. Bisogna fare attenzione alla data di pubblicazione: dal 1977 il processo intuito da Hobsbawm ha preso velocità e le sue parole si vanno facendo realtà.

[09]. Vedi Cornelius Castoriadis, *La crise des sociétés occidentales*, in *La montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris 1996, pp. 14-15.

[10]. Vedi *Sept pièces du puzzle néolibéral: la quatrième guerre mondiale a commencé*, in «Le monde diplomatique», agosto 1997, pp. 4-5. L'articolo è firmato «Sous-Commandant Marcos» e proviene dal territorio della ribellione rurale del Chiapas, in Messico.

[11]. Vedi René Passet, *Ces promesses des technologies de l'immatériel*, in «Le monde diplomatique», luglio 1997, p. 26.

[12]. Vedi Jean-Paul Fitoussi, *Europe: le commencement d'une aventure*, in «Le Monde», 29 agosto 1997.

[13]. Vedi Claus Offe, *Modernity and the State: Fast, West*, Polity Press, Cambridge 1996, pp. VE, IX, 37.

[14]. Vedi Victor Keegan, *Highway Robbery by the Super-rich*, in «The Guardian», 22 luglio 1996.

[15]. Citato da Graham Balls e Milly Jenkins, *Too Mach for Them, not Enough for Us*, in «Independent on Sunday», 21 luglio 1996.

[16]. Vedi Ryszard Kapuscinski, *Lapidarium III*, Warsaw 1996.

Note al capitolo quarto

[01]. Michael Benedikt, *On Cyberspace and Virtual Reality*, in *Man and information Technology*, IVA, Stockholm 1995, p. 42.

[02]. Ricardo Petrella, *Une machine infernale*, in «Le monde diplomatique», giugno 1997, p. 17.

[03]. Jeremy Seabrook, *The Race for Riches: The Human Cost of Wealth*, Marshall Pickering,

Basingstoke 1988, pp. 15, 19.

[04]. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. di Talcott Parsons, George Alien & Unwin, London 1976, p. 181; trad. it., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991 (ed. or. 1905).

[05]. Mark C. Taylor ed Esa Saarinen, *Imagologies: MediaPhilosophy*, Roudedge, London, senza data, in «Telerotics», n. 11.

[06]. Agnes Heller, *Where Are We at Home?*, in «Thesis Eleven», 41, 1995.

[07]. Jeremy Seabrook, *Landscapes of Poverty*, Blackwell, Oxford 1985, p. 59.

[08]. Ricordiamo che salvare la parte prospera dell'Europa da un'invasione di rifugiati di guerra, fu, per ammissione dell'allora segretario di stato, l'argomento decisivo a favore dell'intervento americano nella guerra in Bosnia.

[09]. Vedi Seabrook, *The Race for Riches* cit, pp. 163-164, 168-169.

[10]. Questa e le altre citazioni da Jonathan Friedman sono tratte da *Global Crises. The Struggle for Cultural Identity and Intellectual Porkbarrelling: Cosmopolitans versus Locals, Ethnic and Nationals in an Era of De hegemonisation*, in Pnina Werbner e Tariq Modood (a cura di), *Debating CulturalHybridity*, Zed Books, London 1997, pp. 70-89.

[11]. Vedi Pierre Bourdieu, *L'architecte de l'euro passe aux aveux*, in «Le monde diplomatique», settembre 1997, p. 19.

[12]. Wojciech J. Burszta, *Czytanie kultury*, Łódź 1996, pp. 74-75.

Note al capitolo quinto

[01]. Vedi Pierre Bourdieu, *L'architecte de l'euro passe aux aveux*, in «Le monde diplomatique», settembre 1997, p. 19.

[02]. Nils Christie, *Civility and State*, manoscritto inedito.

[03]. Nils Christie, *Crime Control as Industiy: towards Gulag, Western Style?*, Routledge, London 1993, pp. 86-87. Nella seconda edizione il punto interrogativo del titolo è stato tolto.

[04]. Vedi Thorsten Sellin, *Pioneering in Penology: The Amsterdam Houses of Correction in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, University of Phi-ladelphia Press, Philadelphia 1944, pp. 27-29, 58-59.

[05]. Thomas Mathiesen, *Prison on Trial: A Critical Assessment*, Sage, London 1990, p. 40.

[06]. Vedi Donald Clemmer, *The Prison Community*, Holt, Reinhart & Winston, New York 1940.

[07]. Vedi il rapporto della riunione di Hong Kong di Serge Marti, *Le FMI critique les méthodes anti-chômage de Bonn et Paris*, in «Le Monde», 19 settembre 1997.

[08]. Mathiesen, *Prison on Trial* cit., p. 70.

[09]. Ivi, p. 13.

- [10]. Vedi Laurent Zucchini, *Ségrégation ordinaire à Washington*, in «Le Monde», 25 settembre 1997.
- [11]. Nils Christie, *Penal Geography*, manoscritto inedito.
- [12]. Vedi Mathiesen, *Prison on Trial* cit., pp. 70-72.
- [13]. Vedi Lloyd W. McCorkle e Richard R. Korn, *Resocialization within Walls*, in «Annals of the American Academy of Political and Social Science», 1954, pp. 88-98.

Indice dei nomi

Abrams, Charles, 52.
Alberti, Leon Battista, 37.
Andelman, Bob, 143.
Aubry, F.-L., 44.
Baczko, Bronislaw, 44-46, 144.
Balandier, Georges, 90.
Balls, Graham, 145.
Bateson, Gregory, 27, 143.
Baudrillard, Jean, 99.
Baxter, Robert D., 91.
Beck, Ulrich, 90.
Benedikt, Michael, 19, 88, 143, 145.
Bentham, Jeremy, 55, 119-120.
Blanchot, Maurice, 93.
Bourdieu, Pierre, 110, 113, 116, 146.
Brunelleschi, Filippo, 37.
Burszta, Wojciech J., 112, 146.
Cable, Vincent, 64, 145.
Carroll, John, 92.
Castoriadis, Cornelius, 8, 25, 69, 74, 145.
Christie, Nils, 29-30, 117-118, 126, 144, 146-147.
Clemmer, Donald, 121, 138-139, 146.
Clinton, Bill, 16.
Coyle, Diane, 100.
Crozier, Michel, 39, 78.
Duclos, Denis, 9, 143.
Dunlap, Albert J., 9-12, 143.
Durkheim, Emile, 34, 68, 99.
Elin, Nan, 54, 143-144.
Elliott, Larry, 100.
Fitoussi, Jean-Paul, 75, 145.
Flusty, Steven, 24-25, 143.
Foucault, Michel, 40, 55-56, 58-59.
Freud, Sigmund, 127.

Fried, Marc, 52.
 Friedman, Jonathan, 109-112, 146.
 Fukuyama, Francis, 15.
 Gans, Herbert, 52.
 Gellner, Ernest, 35.
 Gerbner, George, 144.
 Giddens, Anthony, 68, 90.
 Goethe, Johann Wolfgang von, 95.
 Greenberg, Judith L., 144.
 Gross, Larry, 144.
 Habermas, Jürgen, 46, 144.
 Harvey, David, 63.
 Haussmann, Georges-Eugène, 48.
 Hebdidge, Dick, 140, 143.
 Heelas, Paul, 143-144.
 Heller, Agnes, 101-102, 146.
 Hobsbawm, Eric, 73, 145.
 Hugo, Victor, 83.
 Husserl, Edmund, 38.
 Jacobs, Jane, 52.
 Jenkins, Milly, 145.
 Jowitt, Kenneth, 65, 67.
 Kapuscinski, Ryszard, 81-84, 145.
 Kavanagh, John, 80.
 Keegan, Victor, 79-80, 145.
 Kom, Richard R., 138-139, 147.
 Kula, Witold, 33.
 Lash, Scott, 143-144.
 Lazarsfeld, Paul, 29.
 Le Corbusier, *pseud. di* Charles-Edouard Jeanneret, 48-51.
 Leach, Edmund, 34, 144.
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von, 144.
 Lenneberg, Eric H., 144.
 Lévi-Strauss, Claude, 34.
 Luke, Timothy W., 20, 143.
 Marti, Serge, 146.
 Marx, Karl, 43.
 Mathiesen, Thomas, 59-60, 121, 124, 135, 144, 146-147.
 Mauss, Marcel, 34.
 McCorkle, Lloyd W., 138-139, 147.
 Melucci, Alberto, 14, 64, 124, 143, 145.
 Modood, Tariq, 146.
 Morelly, 42-43.
 Morris, Paul, 143-144.
 Niemeyer, Oscar, 50, 52.
 Nietzsche, Friedrich, 92.
 O'Brien, Richard, 143.
 Offe, Claus, 77, 145.
 Orwell, George, 56.

Parsons, Talcott, 146.
Pascal, Blaise, 88.
Passet, René, 75, 83, 145.
Petrella, Ricardo, 88, 145.
Poster, Mark, 57, 144.
Protagora, 33.
Reich, Robert, 100.
Robertson, Roland, 79.
Rousseau, Jean-Jacques, 144.
Saarinen, Esa, 93, 146.
Schumpeter, Joseph, 17.
Scott, Jim, 144.
Seabrook, Jeremy, 89, 101-102, 105106, 146.
Sellin, Thorsten, 146.
Sennett, Richard, 52, 54, 63, 144.
Taylor, Mark C, 93, 146.
Thatcher, Margaret, 10.
Tietmeyer, Hans, 113-114.
Tönnies, Ferdinand, 18.
Thurow, Lester, 100.
Veiras, D., 144.
Virilio, Paul, 15, 21, 143.
Wacquant, Loïc, 113.
Weber, Max, 69, 91, 146.
Werbner, Pnina, 146.
Wertheim, Margaret, 23, 143.
Wittgenstein, Ludwig, 97.
Woollacott, Martin, 63, 145.
Wright, Georg Henrik von, 64-65, 68, 145.
Zamiatin, Evgenij L, 56.
Zucchini, Laurent, 146.

Conversione a cura di Natjus

Editing a cura di Blutaski:

